5.12.'03.

From the Library of

Professor William Henry Green

Bequeathed by him to

the Library of

Princeton Theological Seminary

BS1174
.R55
V.1
copy 3

Digitized by the Internet Archive
in 2018 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/einleitungindasa01rieh

Einleitung

in das

Alte Testament

von

D. Eduard Riehm,
weil. Professor der Theologie zu Halle.

Bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Alexander Brandt.

Erster Teil:

Die Thorah und die vorderen Propheten.

Halle 1889.
Verlag von Eugen Strien.

Vorwort des Herausgebers.

Aus dem Nachlaß des sel. Professor D. Riehm ist das Manuskript seiner „Einleitung in das Alte Testament" dem Unterzeichneten zur Veröffentlichung übergeben worden. Eine lange Reihe von Jahren bis zu seinem vor Jahresfrist erfolgten Tode hat Professor Riehm über die Einleitungswissenschaft Vorlesungen vor einem großen Kreis von Zuhörern gehalten. Was in seinen Vorlesungen nur auszugsweise mitgeteilt ward, ist hier zur ausführlichen Darstellung gelangt. Die Riehmsche Einleitung in das A. T. unterscheidet sich von andren gleichnamigen Werken dadurch, daß an Stelle der in ihnen üblichen kompendienhaften Kürze und der gedrängten Angabe der Resultate eine eingehende Begründung der kritischen Resultate tritt. Der Verfasser setzt sich sowohl mit den althergebrachten Ansichten, insofern er von ihnen abweicht, als auch mit den modernen Hypothesen, denen er nur in bedingter Weise beipflichtet, klar auseinander, sodaß ersichtlich wird, mit welchem Rechte Riehm seinen Weg mitteninne zwischen jenen entgegengesetzten Richtungen selbständig gegangen ist.

Der unterzeichnete Bearbeiter hat sich bemüht, bei der Herausgabe des ihm vorliegenden Manuskripts den eignen Standpunkt nirgends geltend zu machen, um ein möglichst getreues Bild der Vorlesung Riehms über die alttestamentliche Einleitungswissenschaft zu geben, wie sie im Lauf der Jahre sich gestaltet hat, ohne auf Vollständigkeit zumal in der Angabe der Litteratur Anspruch zu machen. Er hofft, daß das vorliegende Werk vielen, zumal den zahlreichen Schülern Riehms, eine freundliche Erinnerung an den verewigten Lehrer sein und der Wissenschaft wie der Kirche zum Segen gereichen möge.

Graudenz. Dr. Brandt.

Inhaltsverzeichnis
des ersten Bandes.

Seite

Vorwort an die Hörer der Vorlesung 1

Vorbemerkungen.

§ 1. Begriff, Methode und Einteilung 4
§ 2. Kurze Übersicht der Geschichte unsrer Disciplin 16

Einleitendes.

§ 3. Die Sprachen des Alten Testaments 35
§ 4. Die äußeren Mittel und Formen des Schreibens 53
§ 5. Namen des Alten Testaments und Ordnung seiner einzelnen Bücher 59

Hauptteil I.

Litterargeschichtliche Charakteristik der einzelnen ATl. Bücher
als Urkunden der Gottesoffenbarung im Alten Bunde.

1. Abteilung: Die Thorah.

Kapitel I.

Namen, Einteilung, Inhalt und Plan des Pentateuchs.

§ 6. Namen und Einteilung des Pentateuchs 67
§ 7. Inhalt, Zweck und Anordnung des Pentateuchs im allgemeinen, Inhalt und Plan der Genesis insbesondere 69
§ 8. Inhalt und Plan der Bücher Exodus, Levitikus und Numeri . 80
§ 9. Inhalt und Plan des Deuteronomiums 93

Kapitel II.

Grundlegende kritische Untersuchungen über die Entstehung des Pentateuchs.

§ 10. Das Selbstzeugnis des Pentateuchs über seinen Verfasser . . . 101
§ 11. Spuren des mosaischen Zeitalters im Pentateuch 114
§ 12. Spuren der nachmosaischen Abfassung des Pentateuchs 119
§ 13. Zeugnisse für das Vorhandensein verschiedenartiger Bestandteile im Pentateuch 124

Seite

Kapitel III.

Die Entstehung des Pentateuchs.

§ 14. Kurze geschichtliche Übersicht der verschiedenen Ansichten über die Entstehung des Pentateuchs 145

A. Die Gesetze des Pentateuchs.

§ 15. Die ältesten Gesetzsammlungen im Pentateuch 165
§ 16. Das Heiligkeitsgesetz 177
§ 17. Die große Gesetzsammlung der mittleren Bücher des Pentateuchs. — Das Kultusgesetz und die Gottesdienstordnung (das sogenannte Priestergesetz) 202
§ 18. Das deuteronomische Gesetzbuch 233

B. Die Geschichtserzählung des Pentateuchs.

§ 19. Älteste Bestandteile 248
§ 20. Die elohistische Grundschrift des Pentateuchs 253
§ 21. Die jehovistische Urkunde 280
§ 22. Der zweite Elohist 302
§ 23. Über einige eingelegte Stücke 308
§ 24. Der Deuteronomist 314
§ 25. Die Redaktion des Pentateuchs 318
§ 26. Die litterarischen Zeugnisse über das Vorhandensein des Pentateuchs 329

Kapitel IV.

Der Pentateuch als Geschichts- und Offenbarungsurkunde.

§ 27. Der Pentateuch als Geschichtsurkunde 336
§ 28. Der Pentateuch als Offenbarungsurkunde 349
§ 29. Die heils- und offenbarungsgeschichtliche Bedeutung des Pentateuchs für den Neuen Bund 362

2. Abteilung des Kanons: Die Nebiim.

Abschnitt I.

Die vorderen Propheten: נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים.

Kapitel I.

Das Buch Josua.

§ 30. Inhalt und Plan des Buches Josua 366
§ 31. Kritische Analyse des Buches Josua 369
§ 32. Entstehung des Buches Josua 373
§ 33. Das Buch Josua als Geschichtsurkunde 380

Kapitel II.

Das Buch der Richter.

§ 34. Name, Inhalt und Plan des Buches der Richter 383
§ 35. Die Entstehung des Buches der Richter 387
§ 36. Die Beschaffenheit des Buches der Richter als Geschichtsurkunde . 406

Kapitel III.

Die Bücher Samuelis.

Seite

§ 37. Ihr Name, Inhalt und Plan 413
§ 38. Die Entstehung des Buches Samuel 416
§ 39. Die Beschaffenheit des Buches Samuel als Geschichtsurkunde . . 433

Kapitel IV.

Die Bücher der Könige.

§ 40. Name, Inhalt und Plan 435
§ 41. Grundlegende Untersuchung über die Quellenschriften des Königebuches 441
§ 42. Die Entstehung des Buches der Könige 456
§ 43. Der Charakter des Buches der Könige als Geschichtsurkunde . . 462

Kapitel V.

Die Bücher Josua, Richter, Samuelis und der Könige als Offenbarungsurkunde.

§ 44 468
Namen- und Stellenverzeichnisse 479

Vorwort
an die Hörer der Vorlesung.

Ohne Zweifel kommen Sie mit verschiedenartigen Anschauungen von der heiligen Schrift und insonderheit vom A. T. in diese Vorlesung. Manche unter Ihnen wohl mit derselben, mit welcher ich seiner Zeit mein alttestamentliches Studium begonnen habe. Die heilige Schrift und so auch das A. T. war in meinen Augen ein zwar von Menschen geschriebenes, aber doch eigentlich nur von dem Geiste Gottes verfaßtes Buch, ein Buch, das an mich und an jeden andern mit vollem Recht den Anspruch erhob, daß man nur zu forschen habe, was es sage, daß man seinem Inhalt aber ganz unbedingten Glauben zu schenken habe. Daß es Irrtümer oder Widersprüche in der Bibel gebe und nicht alle ihre Erzählungen streng geschichtlich seien, schien mir damals schlechthin unmöglich. Auch an den herkömmlichen Ansichten über die menschlichen Verfasser der einzelnen Schriften und an manchen herkömmlichen Auslegungen, z. B. der messianischen Stellen, hielt ich fest. An den Bedenken, die mich an diesen Anschauungen irre machen wollten, nahm ich Anstoß, indem ich bei Aufgabe meiner bisherigen Ansichten jeden festen Boden unter den Füßen zu verlieren fürchtete.

Mit der Zeit ist meine Stellung zu der heiligen Schrift eine andre geworden. Ich habe die Überzeugung gewonnen, daß jene Anschauungen von Theologen nur festgehalten werden können, wenn sie entweder sich nicht gründlich und auf das Einzelne eingehend mit dem A. T. beschäftigen, oder wenn sie es wenigstens nur dilettantenmäßig thun, oder endlich wenn ihnen Unbefangenheit und gesunder, nüchterner Forschersinn fehlt, der vor unleugbaren Thatsachen die Augen nicht verschließt. Aber auch die Überzeugung habe ich gewonnen, daß das Aufgeben jener Anschauungen von der Bibel keines-

weges die Folge hat, daß man den festen Boden unter den Füßen verliert. Vielmehr wird erst der wirklich auf festem Boden stehen, welcher aufgehört hat, die heilige Schrift für sich und andre in eine nur aus Menschengedanken bestehende Glorie einzuhüllen, und dagegen gelernt hat, sie als das zu betrachten, was sie selber sein will und als was sie selber sich giebt.

Mein Standpunkt ist nunmehr dieser: meine ganze alttestamentliche Theologie ruht auf der Überzeugung von dem thatsächlichen Vorhandensein einer Offenbarung Gottes im A. Bunde, durch welche zu der Offenbarung Gottes im Sohne und im Reiche Christi vorbereitet und der Grund gelegt worden ist. Und je länger und eingehender ich mich mit dem A. T. beschäftige, um so fester ist diese Überzeugung gegründet und um so klarer tritt mir die Offenbarung als Thatsache, in ihren geschichtlichen Wirkungen und in ihrer hohen Bedeutung vor Augen. Dagegen unterscheide ich allerdings jene Offenbarung Gottes als eine geschichtliche Thatsache bestimmt von der heiligen Schrift als ihrer urkundlichen Bezeugung. Ferner bin ich der Überzeugung, daß die einzigartige religiöse Dignität und Autorität der heiligen Schriften in erster Linie in dem Verhältnis begründet ist, in welchem sie zu jener Offenbarung stehen, daß aber diese Schriften litterärgeschichtlich betrachtet, wiewohl von Männern verfaßt, die vom Geist Gottes erfüllt waren, doch in ganz menschlichgeschichtlicher Weise entstanden sind.

Wenn ich nun in dieser Vorlesung die Aufgabe zu erfüllen suche, Ihnen das A. T. so, wie es selbst sich giebt, zu charakterisieren, so kann es kaum anders sein, als daß ich Ihnen — und zwar nicht bloß denen, die bisher in gutem Glauben die vorhin erwähnten Vorstellungen von der Bibel gehegt haben — mancherlei vortrage, was Ihnen bedenklich erscheinen kann und den in der Kirche herrschenden Vorstellungen von einzelnen Büchern und von dem Ganzen des A. T. widerspricht. Indes mute ich Ihnen durchaus nicht zu, diese meine Ansichten ohne weiteres zu acceptieren. Ich wünsche vielmehr, daß Sie nichts ohne eigne Prüfung hinnehmen, und rechne auf Ihren Mut, mit Unbefangenheit und Gewissenhaftigkeit der Wahrheit offen ins Gesicht zu blicken: einer künftigen Zeit dürfte es vorbehalten sein, damit ins Reine zu kommen. Ohnehin wird es den wenigsten möglich sein, alle alttestamentlichen Bücher während ihrer Studienzeit zu lesen. Eine gründliche Vornahme solcher Prüfung hat aber für den Anfänger seine Schwierigkeit. Darum würde ich nicht raten, das

Studium der Theologie mit einer Vorlesung über Einleitung ins A. T. zu beginnen. Andrerseits aber hoffe ich, meine Zuhörer werden zu mir das gute Zutrauen hegen, daß ich nicht darauf ausgehe, ihren Bibelglauben wankend zu machen und überhaupt ihre Hochachtung vor der heiligen Schrift zu mindern. Nicht zerstören will ich, sondern bauen. Mein letztes Ziel ist kein anderes als dem Offenbarungsglauben seine wahre, wissenschaftlich haltbare, vor der Kritik bestehende Grundlage zu zeigen.

Vor zweihundert Jahren meinten viele, der evangelische Glaube sei gefährdet, wenn die hebräischen Vokal- und Interpunktionszeichen nicht von den Verfassern der alttestamentlichen Schriften selbst herrührten, also nicht vom heiligen Geist inspiriert sein sollten. In derselben Zeit glaubte man im Interesse des Bibelglaubens die Ansicht, daß die neutestamentlichen Schriftsteller ein reines, klassisches Griechisch geschrieben haben, aufs nachdrücklichste verteidigen zu müssen. Nachdem aber die Unhaltbarkeit dieser Ansichten jedermann einleuchtend geworden war und die Wahrheit sich siegreich geltend gemacht hatte, erkannte man hinterher, daß der Bibelglaube durch die auf jene Ansichten gerichteten Angriffe keineswegs gefährdet war. Ganz ebenso wird es noch mit vielen Resultaten der kritischen Forschung gehen. Es wird die Zeit kommen, in der auch diejenigen, welche im Interesse des Bibelglaubens sie jetzt mit allem Nachdruck bestreiten zu müssen glauben, einsehen werden, daß ihre Befürchtungen grundlos gewesen sind. Ja das Eingehen einiger Theologen, die als entschieden bibelgläubig gelten, auf die kritischen Bestrebungen und auf die historische Interpretation läßt hoffen, daß jene Zeit nicht mehr in weiter Ferne liegt.

Wenn Sie sich vorläufig darüber orientieren wollen, wessen Sie sich zu mir zu versehen haben, so möchte ich Sie auf meine in den „Stud. u. Krit." 1859, Heft 2 veröffentlichte Antrittsvorlesung „über den gottmenschlichen Charakter der heiligen Schrift" verweisen. Noch lieber empfehle ich Ihnen die ausgezeichnete dogmatische Abhandlung meines hochverehrten Lehrers Rothe über die heilige Schrift in den Stud. u. Krit. 1860, Heft 1 und 2, die ich von unwesentlichen Einzelheiten abgesehen aus vollster Herzensüberzeugung unterschreibe.

Vorbemerkungen.

§ 1.

Begriff, Methode und Einteilung.

1. Begriff.

Der Name „Einleitung in die Bibel", introductio oder isagoge in scripturam sacram, ist nicht von dem Inhalte sondern nur von dem Zwecke der Disciplin, welche Gegenstand dieser Vorlesung ist, hergenommen. Dabei ist er ein Name, der mancherlei in sich befassen kann. Was gehört nicht alles zu einer Einführung in die Bibel? Alle Vor- und Hilfskenntnisse, die man haben muß, um die Schrift im Grundtext lesen und richtig verstehen zu können, lassen sich in dem Begriff der Einleitung zusammenfassen: biblische Philologie, biblische Geschichte, biblische Geographie, biblische Archäologie, ja auch biblische Theologie. — In der That entsprach auch die Behandlung unsrer Disciplin der Weitschichtigkeit ihres Namens, solange sie sich noch in den ersten Stadien ihrer Entwicklung befand. Man trug allerlei für das Schriftverständnis notwendige Kenntnisse und was zur Kunde über die Schrift gehört zusammen, und ordnete es übersichtlich in irgend ein Fachwerk ein. Von innerer Einheit, organischer Gliederung und bestimmter Abgrenzung der Disciplin konnte dabei natürlich nicht die Rede sein. Noch jetzt pflegt man in England die Einleitung in die Bibel in dieser Weise zu behandeln. Aber auch bei uns ist noch de Wette wenigstens theoretisch über diese alte Vorstellung von der Einleitung nicht wesentlich hinausgekommen, wiewohl seine Praxis besser ist als seine Theorie. Die Einleitung ist ihm ein aus Zweckmäßigkeitsgründen zusammengestelltes Ganze von gewissen zur richtigen Ansicht und Behandlung der Bibel notwendigen Vorkenntnissen, das nur durch den praktischen Zweck und die Beziehung auf die geschichtlichen Verhältnisse und Eigentümlich-

keiten der biblischen Bücher, sowohl der einzelnen als der ganzen Sammlung, wenigstens „ziemlich genau“ von andern früher mit ihr zusammengeworfenen Disciplinen abgegrenzt wird.

Gerade diese letztere Bemerkung weist aber darauf hin, daß unterdessen in der Behandlung unsrer Disciplin eine Veränderung vorgegangen war, und daß man das Bedürfnis fühlte, sie zu einer einheitlichen, in sich abgeschlossenen Disciplin zu erheben. Es hatten sich nämlich von der früheren Einleitung eine Reihe selbständiger Disciplinen abgezweigt, in denen das, was in jener nur kurz und ohne Vollständigkeit und innern Zusammenhang behandelt worden war, viel umfassender und erschöpfender seine Darstellung fand. Der in der Einleitung zu behandelnde Stoff ward dadurch mehr begrenzt und gewann an innerer Einheit. Zu gleicher Zeit wurde gegenüber der früheren einseitigen Betrachtung der heiligen Schrift als eines göttlichen Buches mehr und mehr der menschliche Charakter der Bibel betont, und zuletzt ebenso einseitig allein geltend gemacht. Man wandte darum auch der menschlich-geschichtlichen Entstehung der Schrift eine besondre Aufmerksamkeit zu; dieser in der Einleitung behandelte Stoff war es, der an Umfang immer mehr anschwellend den frei werdenden Raum einnahm. Und so kam es, daß in der Einleitung der litterargeschichtliche Gesichtspunkt immer mehr die Behandlung beherrschte.

Damit war denn auch der Weg gezeigt für diejenigen, welche das Bedürfnis fühlten, die Einleitung nach streng wissenschaftlichen Anforderungen umzugestalten. Es kam darauf an, das litterargeschichtliche Prinzip mit voller Klarheit und Konsequenz geltend zu machen. Die bisherige Einleitung ward also zur biblischen Litteraturgeschichte, und als solche ward sie den andern Disciplinen der biblischen Wissenschaft gegenüber abgegrenzt und organisch gegliedert. Unabhängig von einander hatten mehrere diese Einsicht gewonnen, und Reuß hatte in seiner 1842 erschienenen Geschichte der heiligen Schriften des N. T. dieselbe schon in betreff des N. T. praktisch durchgeführt. Durch dieses Buch ward Hupfeld veranlaßt, dieselbe von ihm schon früher befolgte Auffassung des Begriffs und der Aufgabe der sogenannten Einleitung in seiner Schrift „über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung“ (Marburg 1844) eingehender zu begründen und zu zeigen, wie dieselbe als biblische Litteraturgeschichte zu begrenzen und zu gliedern sei.

Es läßt sich nicht verkennen, daß damit ein großer Fortschritt

gemacht war. Behandelt man die Einleituug als biblische Litteraturgeschichte, so ist damit ein wissenschaftliches Prinzip gegeben, mittelst dessen die Disciplin bestimmt abgegrenzt, alle fremdartigen Stoffe leicht ausgeschieden, ein notwendiger innerer Zusammenhaug des zu behandelnden Stoffs aufgefunden und — was ein besonders großer Vorzug ist — eine einfache, sachgemäße Gliederung hergestellt werden kann. Die Aufgabe der sogenannten Einleitung ist dann die lebendige Darstellung der organischen Entwicklung der litterarischen Thätigkeit im Zusammenhang mit der Entwickelung des israelitischen Geisteslebens und der Geschichte der Nation überhaupt. Bei dieser Auffassung der Einleitung handelt es sich einfach um die Beantwortung der Frage: was waren die unter dem Namen der Bibel vereinigten Schriften ursprünglich, und wie sind sie geworden, was sie jetzt sind? oder welchen Ursprung und ursprünglichen Charakter haben sie, und welche Schicksale und Veränderungen haben sie erfahren, bis sie ihre heutige Gestalt, Verbindung, Geltung und Wirksamkeit erlangt haben? Der Einleitung ist dann als einer rein geschichtlichen Disciplin den herrschenden theologischen Ansichten gegenüber „ihre wissenschaftliche Unbefangenheit und Selbständigkeit" möglichst gesichert. — Unter den Einwendungen, welche gegen diese Bestimmung der Einleitung als biblische Litteraturgeschichte gemacht worden sind, erscheint die eine gewichtig, daß unsre Disciplin durch diese Behandlungsweise den Charakter einer theologischen Disciplin verliere. In seiner angeführten Schrift hatte Hupfeld auch ausdrücklich betont, daß die biblische Litteraturgeschichte es nur mit der zeitlichen Schale an der heiligen Schrift zu thun habe, nicht aber mit dem ewigen Kern derselben, nur mit dem der Geschichte und der Entwicklung unterworfenen menschlich-Nationalen an der Schrift, nicht aber mit ihrer inneren göttlichen Natur, nur mit dem, was sie für die natürliche, menschliche Ansicht oder für den Verstand, nicht aber mit dem, was sie für die geistige, göttliche Ansicht oder den Glauben sind. —

Verhielte sich dies wirklich so, so könnte allerdings die biblische Litteraturgeschichte kaum einen vollen Anspruch darauf erheben, eine theologische Disciplin zu sein; sie müßte sich wenigstens mit dem Range einer theologischen Hilfsdisciplin begnügen, wie etwa die biblische Philologie. Sie gehörte dann nur dem Vorhofe, der Vorbereitung an. — Aber jene Ausführungen beruhen auf einer abstrakten Scheidung des Menschlichen und des Göttlichen an der Schrift, die sich in concreto gar nicht vollziehen läßt. Was die heilige Schrift

für den Verstand und was sie für den Glauben ist, das läßt sich nicht so auseinander halten, daß man von dem einen reden kann, ohne das andre zu berühren. Berichtigend hat darum auch Hupfeld in der späteren Abhandlung: „Noch ein Wort über den Begriff der sogenannten biblischen Einleitung" (Stud. und Krit. 1861, Heft 1) es betont: „dem Gebiet der Geschichte könne nichts, auch das Geistigste und Innerlichste nicht, entzogen werden." Vermöge der besondren Stellung und Bedeutung, welche Israel als Träger der göttlichen Offenbarung in der Geschichte der Menschheit habe, müsse darum auch in einer Geschichte der hebräischen Nationallitteratur oder in einer alttestamentlichen Litteraturgeschichte der eigentümliche Charakter der alttestamentlichen Schriften als Offenbarungsurkunden, falls er wirklich vorhanden ist, mehr oder weniger hervortreten. — Sie handelt also doch auch mit von dem, was die heilige Schrift für den Glauben ist, und man darf ihr daher den theologischen Charakter keineswegs absprechen.

Indes das läßt sich nicht leugnen: in eine nähere und unmittelbare Beziehung zu den übrigen theologischen Disciplinen ist die unsrige nicht gesetzt, wenn sie als biblische Litteraturgeschichte bestimmt wird. Sie wird dabei doch in erster Linie von einem allgemeineren, nicht eben theologischen Gesichtspunkt aus als Glied in dem Gesamtorganismus aller Wissenschaften aufgefaßt. Sie ist wesentlich nur ein besondrer, in theologischem Interesse gemachter Ausschnitt aus der allgemeinen Litteraturgeschichte. — So wertvoll aber diese Behandlungsweise auch sein mag, so läßt sich doch nicht verkennen, daß dieser Mangel einer engeren Beziehung unsrer Disciplin auf die übrigen theologischen Wissenschaften starke Bedenken erregen muß. Denn es geht nicht an, die biblischen Bücher nur als geschichtliche Denkmäler der hebräischen Litteraturentwicklung zu betrachten, während die Bibel bleibende Bedeutung für das religiöse Leben der christlichen Gemeinde und für das Reich Gottes hat; und gerade dieser Gesichtspunkt kommt für die andern theologischen Disciplinen besonders in Betracht. Wenn aber die Einleitung unbekümmert um die letzteren ihren eignen Weg geht, so wird sie um den ihr gebührenden Einfluß auf die übrigen theologischen Disciplinen verkürzt, und sie wird ebenso auch für den praktischen Schriftgebrauch wenig mehr als eine negative Bedeutung gewinnen können, indem sie den Schriftgebrauch für sich allein nicht fördert, sondern ihn erschwert. Wie groß diese Gefahr einer Isolierung unsrer Wissenschaft ist, zeigt die Erfahrung.

Unleugbar besteht namentlich in betreff des A. T. eine große Kluft zwischen der dogmatischen und praktischen Schriftbetrachtung auf der einen Seite und der kritischen und exegetischen andererseits.

Es ist darum auch nicht zu verwundern, daß Versuche gemacht worden sind, unsre Disciplin bestimmter als Glied in dem Organismus der theologischen Wissenschaften aufzufassen und in eine nähere und unmittelbare Beziehung zu den übrigen theologischen Disciplinen zu setzen. Solche Versuche sind nicht nur von Hävernick und Keil sondern auch von Baur und Holtzmann gemacht worden.

Namentlich die letzteren fehlten aber darin, daß sie die sogenannte Einleitung in eine zu enge Beziehung zur Dogmatik setzten. Baur in seiner „Einleitung in das N. T. als theologische Wissenschaft" (Tübinger theologische Jahrbücher 1850 S. 473) definiert unsre Disciplin als „die Kritik des Kanons". Er sagt: es handle sich um die Frage, ob der Kanon auch an sich ist, was er zufolge der kirchlichen Überlieferung oder der dogmatischen Vorstellung, die man von ihm hat, sein soll. Gegenstand der Einleitungswissenschaft seien also die kanonischen Schriften, aber nicht, wie sie an sich sind, sondern mit allen jenen Vorstellungen und Voraussetzungen, welche sie zu kanonischen machen. — Bei Baur ist die Einleitung ausschließlich zur Dogmatik in Beziehung gesetzt, und zwar in eine negative. Es wird dabei die Bekanntschaft mit der Bibliologie der Dogmatik vorausgesetzt und dabei ebenso auch im voraus angenommen, daß diese mit der Entstehungsweise und der wirklichen Beschaffenheit der heiligen Schriften nicht übereinstimme.

Dagegen Holtzmann in seinem Artikel „über Begriff und Inhalt der biblischen Einleitungswissenschaft" (Stud. u. Krit. 1860, Heft 2, S. 410) beschreibt an Baur sich anlehnend die Einleitung „als diejenige Disciplin, welche die dogmatischen Begriffe, die wir als evangelische Theologen von den sogenannten kanonischen Schriften des A. und N. T. haben, zu vermitteln und ins rechte Verhältnis zu setzen hat mit den derzeitigen sichern Resultaten der historischen Kritik, welcher jene Schriften als litterarische Erscheinungen jedenfalls unterworfen sind". — Auch hier ist die Einleitung eine bloße Hilfswissenschaft der Dogmatik; und dabei sind genau genommen die Resultate der historischen Kritik schon vorausgesetzt, anstatt erst in der Einleitung gewonnen zu werden. Auf die Gegenbemerkungen Hupfelds und Riehms hat Holtzmann (in der Vorrede zu den synoptischen Evangelien 1863) auch seine Auffassung wesentlich zurückgenommen.

Eher kann man es sich gefallen lassen, wenn Hävernick und Keil sagen: „die Einleitung sei die historische Nachweisung nicht bloß der menschlichen, äußerlichen Entstehung der heiligen Urkunden und ihres menschlichen Charakters sondern auch dessen, was sie zu heiligen Büchern macht, des Geistes, der sie schuf, der Vorsehung, die über ihre Erhaltung wachte". Keil (in der 3. Ausgabe) bezeichnet die Einleitung als „die Wissenschaft von den geschichtlichen Grundlagen des alttestamentlichen Kanons als Inbegriff derjenigen historisch-kritischen Untersuchungen, welche den wissenschaftlichen Gebrauch des A. T. als Kanon der vorchristlichen Offenbarung begründen und die Berechtigung der Kirche zu diesem Gebrauche erweisen". — Nur ist die apologetische Tendenz der Darstellung gegenüber der modernen historisch-kritischen Forschung von vornherein in die Begriffsbestimmung aufgenommen.

Auch Bleek sucht dem specifisch-theologischen Interesse mehr gerecht zu werden, indem er bemerkt, die Geschichte der althebräischen Litteratur habe die alttestamentlichen Schriften „als eine geschlossene Sammlung der Urkunden zu betrachten, in welchen die Offenbarungen Gottes an das Volk Israel niedergelegt sind, als Vorbereitungen auf die Offenbarung des N. Bundes in Christo". — Aber damit ist nur ein zweiter Hauptgesichtspunkt für die Behandlung neben oder vielmehr unter dem litterargeschichtlichen hingestellt, ohne mit ihm organisch zu einer Einheit verbunden zu sein.

Die heilige Schrift als die Beurkundung der Offenbarungen Gottes hat nicht nur eine geschichtliche sondern vor allem auch eine bleibende Bedeutung, und zwar nicht bloß für die Dogmatik und die gesamte Theologie sondern mehr noch für das religiöse Leben, für die christliche Gemeinde, für das Reich Gottes. Gerade diese für alle Zeiten sich gleichbleibende Bedeutung sichert ihr das besondre, einzigartige Interesse, das wir als Christen und Theologen ihr zuwenden. Dieses Interesse aber bezieht sich nicht bloß auf das Was und Wie des Werdens der heiligen Schriften sondern vor allem auf das, was sie sind, was sie für uns sind in Bezug auf Gottes Offenbarungen. Darauf beruht ihre Bedeutung für den ganzen Organismus der theologischen Wissenschaften wie für das religiöse Leben. Der litterargeschichtliche Gesichtspunkt kann darum auch in unsrer Disciplin, wenn sie bestimmter als Glied in dem Organismus der theologischen Wissenschaften aufgefaßt werden soll, nicht der höchste sein. Sie kann nicht, so wenig wie die Exegese, eine rein geschichtliche Disciplin sein. Vielmehr wird die Aufgabe unsrer Disciplin

darin bestehen, die biblischen Schriften im einzelnen und im ganzen als das zu charakterisieren, was sie wirklich sind, was sie insbesondre in ihrem Verhältnisse zu den Offenbarungen Gottes sind. Der Nachweis und die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses begründet das Anrecht unsrer Disciplin auf eine Stelle in dem Organismus der specifisch theologischen Wissenschaften. Denn Gottes Heilsoffenbarung ist der Mittelpunkt, welcher alle einzelnen theologischen Disciplinen zusammenhält. Die Einheit der letzteren ist prinzipiell begründet vor allem in ihrer Beziehung auf die geoffenbarte Heilsmitteilung Gottes an die Menschheit und in dem praktischen Zweck der Ausbildung für den Dienst in dieser Heilsmitteilung als Diener der Kirche.

Das Verhältnis aber, in welchem die biblischen Bücher zu den Offenbarungen Gottes stehen, kann freilich nur auf Grund der Ermittlung des Ursprungs und der Geschichte der Bibel und ihrer einzelnen Bücher erkannt werden. Denn was etwas ist, kann ich erst dann gründlich erkennen, wenn ich erforscht habe, wie es entstanden und geworden ist. So kann auch die wirkliche Beschaffenheit der Bibel nur erkannt werden mittelst der Erforschung ihrer Entstehung und ihrer Geschichte. Die Charakteristik der Bibel als das, was sie für uns ist hinsichtlich der Offenbarungen Gottes, muß also auf der litterargeschichtlichen Untersuchung über die Entstehung und die Geschichte der biblischen Bücher ruhen. Diesen Bemerkungen zufolge haben wir die sogenannte Einleitung als „litterargeschichtliche Charakteristik der Bibel als der Beurkundung der göttlichen Offenbarung" zu bestimmen. Es ist für die ganze Behandlung von großer Bedeutung, ob man bei der Vorstellung der biblischen Litteraturgeschichte stehen bleibt, oder in der angegebenen Weise den Begriff der Disciplin bestimmt. Wir werden hernach sehen, daß dadurch namentlich die Anordnung, die Gliederung des Stoffes bedeutend beeinflußt wird. Hier will ich vorläufig nur hervorheben, einmal, daß mit unsrer Begriffsbestimmung die Beschränkung der Disciplin auf die kanonischen Bücher des A. T. berechtigter erscheint. Apokryphen und Pseudepigraphen können nur in Betracht kommen, sofern sie auch noch zur Beurkundung oder zum Verständnis der Offenbarungen Gottes dienen oder als dazu dienend betrachtet worden sind. Sodann werden wir genötigt sein, einen Stoff in die Einleitung aufzunehmen, der gewöhnlich von ihr ausgeschlossen bleibt, nämlich eben die Darstellung des Verhält-

nisses der einzelnen Schriften und des Ganzen zu den Gottesoffenbarungen.

Setzen wir aber nicht schon eine bestimmte dogmatische Überzeugung von der heiligen Schrift voraus, wenn wir die Einleitung in der angegebenen Weise behandeln wollen? Nein, nichts von dem wird vorausgesetzt, was die Dogmatik im locus de scriptura sacra lehrt. Vorausgesetzt wird nur, daß es eine Offenbarung Gottes giebt, und daß die urkundliche Bezeugung derselben in der heiligen Schrift gegeben ist. Das aber ist kein bloßes theologisches Dogma sondern eine allem echt-christlichen, insonderheit evangelisch-protestantischen Glauben wesentliche Überzeugung, ohne welche es überhaupt keine christliche, keine evangelisch-protestantische Theologie giebt. Im übrigen nehmen wir zunächst die Sammlung heiliger Schriften, wie sie uns als Vermächtnis früherer Generationen in die Hände gegeben ist, und machen sie zum Gegenstande unsrer Untersuchung. Das Wort „Bibel" hat also für uns vor der Hand vorwiegend eine geschichtliche, und noch keine dogmatische Bedeutung. Erst die Untersuchung hat herauszustellen, ob, in welchem Maße und in welcher Weise jedem einzelnen Buch die Bedeutung einer Offenbarungskunde zukommt. Dagegen ist allerdings das Ziel, auf welches unsre Behandlungsweise der Disciplin unmittelbar lossteuert, und welches durch sie vollständiger als durch eine biblische Litteraturgeschichte erreicht wird: die Gewinnung einer richtigen Betrachtungsweise der ganzen Bibel und der einzelnen biblischen Schriften. — Wird dies Ziel erreicht, so wird das allerdings auch zu einer Revision der dogmatischen Vorstellungen über die Bibel führen. Aber diese Revision selbst vorzunehmen, überhaupt die dogmatische Formulierung und Näherbestimmung der gewonnenen Anschauung von der heiligen Schrift fällt nicht mehr in den Bereich unsrer Disciplin, die zwar auch der Dogmatik in die Hände arbeiten aber keineswegs ihre Arbeit thun will.

Man hat freilich gesagt: jener Nachweis des Verhältnisses der biblischen Bücher zu der Offenbarung sei auch der Dogmatik zu überlassen. Aber das wäre nicht wohlgethan. Die Dogmatik kann gar nicht die einzelnen Bücher in ihrem Verhältnis zu der Offenbarung so eingehend, als es zu wünschen ist, untersuchen. Sodann ist der Dogmatiker bei seinem vom allgemeinen zum einzelnen heruntersteigenden Untersuchungsgang viel mehr in der Gefahr, den wirklichen Thatbestand zu alterieren, als der Darsteller der sogenannten Einleitung bei seinem vom einzelnen zum allgemeinen aufsteigenden

Verfahren. Und endlich, wenn wir alles Material beisammen haben, um eine theologische Anschauung über die Bibel darauf zu gründen, warum sollen wir diesen Abschluß unsrer Arbeit dem Dogmatiker überlassen und dadurch den specifisch theologischen Charakter unsrer Disciplin und ihre Beziehung auf die andern theologischen Disciplinen beeinträchtigen? Wir dürfen das umsoweniger, da die gewonnene Schriftbetrachtung nicht bloß der Dogmatik sondern auch der Exegese, der biblischen Theologie, allen übrigen theologischen Disciplinen und dem praktisch-religiösen Leben zu gut kommen soll.

Vergl. zu den bisher erwähnten Schriften von Hupfeld, Riehm, Baur und Holtzmann noch Riehms Anzeige von Bleeks Einl. in das A. T., Stud. u. Krit. 1862, H. 2, S. 390 ff.

2. Methode.

In der biblischen Litteraturgeschichte müßte die Darstellung eine erzählende, über die geschichtliche Entwicklung referierende sein. Diese Form freilich ist bei der Behandlung des A. T. schwerlich je mit Konsequenz in Anwendung gebracht worden, schon darum nicht, weil infolge der Verschiedenheit der Ansichten über die Entstehungszeit mehrerer alttestamentlicher Schriften und bei der noch im Fluß befindlichen Untersuchung über andre Schriften die kritischen Untersuchungen in der Regel so sehr vorwalten, daß die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Litteratur dadurch nicht nur mehrfach unterbrochen sondern auch durchkreuzt und verwirrt würde, — wenigstens da, wo es sich um die Entstehungsgeschichte der einzelnen Bücher handelt. — In unsrer „litterargeschichtlichen Charakteristik der Bibel" ist die Form der Darstellung zunächst eine beschreibende und schildernde. Aber weil die wirkliche Beschaffenheit der Bibel gründlich nur erkannt werden kann, wenn man auf die Art ihrer Entstehung zurückgeht und ihre Geschichte verfolgt, d. h. weil unsre Charakteristik eine litterargeschichtliche sein muß, so wird mehrfach auch die historisch-referierende Darstellungsform in Anwendung kommen. Und weil die Entstehung und Geschichte der biblischen Bücher großenteils erst ermittelt werden muß, so wird das historische Referat historisch-kritische Untersuchungen zur Grundlage haben. — Die beschreibende und erzählende Darstellungsform wird besonders da vorwalten, wo es sich um das Ganze der Sammlung biblischer Bücher handelt. Dagegen wird die Form der historisch-kritischen Untersuchung vorherrschen, wo es sich um die einzelnen Schriften

handelt. Hier wird immer zuerst zu fragen sein, welche geschichtlichen Zeugnisse über ihre Entstehung vorhanden sind und in welchem Maße dieselben Anspruch auf Glaubwürdigkeit haben; ferner auf welche Zeit und auf welche Art der Entstehung die sie charakterisierenden Eigentümlichkeiten schließen lassen. Jede einzelne Schrift müssen wir dann in ihrer Stellung und Bedeutung in dem geschichtlichen Entwicklungsgang der hebräischen Litteratur und in ihrem genetischen Zusammenhang mit der Eigentümlichkeit und der Entwicklung des gesamten Volkslebens zu erkennen und so als geschichtliche Erscheinung zu begreifen suchen.

Wie aber sollen wir ermitteln, in welchem Verhältnis die einzelnen Schriften zu den Offenbarungen Gottes stehen? Man könnte sagen: wir haben zuzusehen, in welchem Maße und in welcher Klarheit sie die göttliche Heilswahrheit bezeugen; darüber aber gebe das testimonium internum spiritus sancti Aufschluß, Luther hatte als Kriterium aufgestellt, in welchem Maße eine Schrift Christum treibe. Allein gerade in betreff des A. T. ist am wenigsten mit jenem Geisteszeugnis auszurichten. Da giebt es gar manches, was ohne Zweifel in einem ganz bestimmten Verhältnis zu den Offenbarungen Gottes steht und als Beurkundung derselben von großer Bedeutung ist, ohne doch ein unmittelbares Zeugnis der göttlichen Heilswahrheit zu sein, so daß das testimonium internum spiritus sancti sich gar nicht unmittelbar darauf bezieht. So verhält es sich z. B. mit dem ganzen Cerimonialgesetz, das dem christlichen Bewußtsein an und für sich nicht als Beurkundung der göttlichen Heilswahrheit sondern eher als derselben fremd und widersprechend erscheint. Überhaupt würde bei diesem Verfahren das Verhältnis der biblischen Schriften zu der Offenbarung Gottes nach einem überaus subjektiven Maßstab bemessen werden. Denn das testimonium internum spiritus sancti giebt nur von dem Zeugnis, was die Schrift für das innere Leben des einzelnen Menschen ist. Die heilige Schrift hat aber ihre religiöse Bedeutung auch für das Ganze der Kirche und des Reiches Gottes. Wenn wir also nicht eine einseitig subjektive Bestimmung des Kanonischen gewinnen sollen, so muß das Urteil über das Kanonische eine objektive Grundlage haben.

3. Einteilung.

Am gewöhnlichsten ist die Einteilung in eine allgemeine und eine specielle Einleitung. Jene wird in der Regel vorausgestellt; ihr

werden alle auf die ganze Bibel oder das ganze A. T. bezüglichen Untersuchungen zugewiesen, während die specielle Einleitung sich nach einander mit den einzelnen Büchern beschäftigt. Indes wissenschaftlich betrachtet muß notwendig die sogenannte specielle Einleitung vorausgehen. Denn der notwendige Gang einer wissenschaftlichen Untersuchung, die es mit einem ihr gegebenen Objekte zu thun hat, ist das Aufsteigen vom einzelnen zum ganzen, vom speciellen zum allgemeinen. Besonders bei der Vorstellung, daß unsre Disciplin eine Charakteristik der Bibel nach ihrem Ursprung und ihrer Beschaffenheit ist, ist es schlechterdings notwendig, daß wir zuerst jedes einzelne Buch für sich betrachten, um so eine richtige Charakteristik des Ganzen zu ermöglichen.

Indes die Unterscheidung einer allgemeinen und speciellen Einleitung selbst läßt sich nicht rechtfertigen. Sollte auf die specielle Charakteristik der einzelnen Bücher eine allgemeine Charakteristik derselben folgen, so wäre letztere kaum von einem einheitlichen Gesichtspunkt aus zu geben; sie müßte ziemlich Verschiedenartiges nebeneinander stellen; namentlich ließe sich die Geschichte der Sammlung der biblischen Schriften und der Nachweis, daß sie wirklich einen Organismus von zusammengehörigen Offenbarungsurkunden bilden, mit dem was über die Textbeschaffenheit, die Übersetzungen u. s. w. zu sagen ist, kaum unter einen Gesichtspunkt bringen.

Hätten wir unsre Disciplin als biblische Litteraturgeschichte bestimmt, so müßte sie sich wie alle Geschichtsdarstellung nach Perioden gliedern. Zwei Hauptperioden würden zu unterscheiden sein: 1) die Geschichte der biblischen Litteratur während ihrer Bildungszeit vor ihrer Sammlung im Kanon. 2) Die Geschichte der biblischen Litteratur als kanonische Sammlung heiliger Schriften bei Juden und Christen. — Im ersten Teil wäre der allgemeine Entwicklungsgang der hebräischen Litteratur und die Entstehungsgeschichte der einzelnen alttestamentlichen Schriften darzustellen. Dabei dürften letztere nicht nach der Ordnung, in welcher sie im Kanon stehen, behandelt werden, sondern nach der Stellung, die sie im Entwicklungsgang der hebräischen Litteratur einnehmen. Im zweiten Teile wäre zuerst die Geschichte der Sammlung und kirchlichen Anerkennung der biblischen Bücher und dann die Geschichte der Überlieferung und Bearbeitung des biblischen Textes darzustellen. (Näheres bei Hupfeld.)

Bei der von uns gegebenen Bestimmung des Begriffs unsrer Disciplin, gemäß welcher wir es zunächst mit der Bibel als mit etwas

Gegebenem, das beschrieben und charakterisiert werden soll, zu thun haben, muß sich die sogenannte Einleitung nach den Hauptgesichtspunkten gliedern, welche die als Beurkundung der göttlichen Offenbarung uns vorliegende Bibel der Betrachtung darbietet. Dieser Hauptgesichtspunkte sind aber drei, nämlich die Charakteristik der einzelnen Bücher, der Bibel als ganzer Sammlung und der Textbeschaffenheit in beiden. Demnach zerfällt unsre Wissenschaft in drei Abteilungen:

I. Litteraturgeschichtliche Charakteristik der einzelnen alttestamentlichen Schriften als der einzelnen Urkunden der alttestamentlichen Offenbarung.

Dieser Teil ist weiter nicht nach den verschiedenen Perioden der Entwicklung der hebräischen Litteratur, überhaupt nicht nach der Stellung, welche die einzelnen Bücher in dem Entwicklungsgang der hebräischen Litteratur einnehmen, zu gliedern, sondern wir haben uns an die im Kanon uns vorliegende Sammlung der Bücher zu halten.

II. Litteraturgeschichtliche Charakteristik des alttestamentlichen Kanons als der Sammlung der Urkunden der alttestamentlichen Gottesoffenbarung.

Für diese Sammlung wird der Anspruch erhoben, daß sie urkundliche Zeugnisse der Offenbarungen Gottes an das Volk Israel enthalten und daß sie eine relativ vollständige, in sich abgeschlossene Sammlung aller Urkunden über jene Offenbarung sei.

III. Litteraturgeschichtliche Charakteristik des Textes der Bibel, insbesondere in Bezug auf das Verhältnis der gegenwärtigen Textbeschaffenheit zu der ursprünglichen, sowie auf die Gewinnung des richtigen Textverständnisses.

Der Urtext, der uns vorliegt, ist mancherlei Veränderungen unterworfen gewesen und uns nicht ohne weiteres verständlich. Hier ist die äußere Textgestalt, die Paläographie, ins Auge zu fassen. Sodann sind die innere Beschaffenheit des Textes und das Verhältnis des gegenwärtigen Textes zu dem ursprünglichen, sowie die Mittel zur Wiederherstellung des letzteren zu erörtern, also die Textkritik nebst ihrer Geschichte und ihren Mitteln. Zur Ermittelung des ursprünglichen Sinnes des Textes dienen die Übersetzungen sowie eine Geschichte der alttestamentlichen Exegese und Hermeneutik.

§ 2.

Kurze Übersicht der Geschichte unserer Disciplin.

1. Die Periode der Herrschaft einer im Dienste der Dogmatik stehenden Tradition.

Dieser Abschnitt reicht in betreff des A. T. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. — In der patristischen Periode wird die Schrift fast ausschließlich als die mit göttlicher Autorität ausgestattete Glaubensquelle und Glaubensnorm betrachtet. Gegenstand der Untersuchung sind wesentlich nur die Fragen nach dem Umfang des Kanons und nach dem rechten Gebrauch und Verständnis der Schrift. Dagegen gingen in betreff der menschlich-geschichtlichen Entstehung der heiligen Schrift mit dem alttestamentlichen Kanon selbst auch die schon zur Zeit Christi unter den Juden herrschend gewordenen Ansichten über den Ursprung der alttestamentlichen Schriften in die christliche Kirche über. Eine kritische Prüfung derselben ward von den Kirchenvätern bei ihrem vorwiegend dogmatischen und apologetischen Interesse nicht angestellt. Auch die Angriffe, welche teils von heidnischen Philosophen, teils von Gnostikern und Manichäern auf das A. T. gemacht wurden, gaben dazu keine Anregung, indem sie eben auch dogmatischen Charakters waren oder sich wenigstens nur auf die Unglaubwürdigkeit des Inhalts des A. T. bezogen, also auch nur teils mit dogmatischen, teils mit exegetischen Gründen bekämpft wurden. Höchstens hätten die Angriffe des Neuplatonikers Porphyrius (in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts) auf die Echtheit des Buches Daniel kritische Untersuchungen veranlassen können; die Kirchenväter begnügten sich aber damit, ihm die traditionellen Ansichten entgegenzuhalten.

Der epikuräische Philosoph Celsus (im 2. Jahrhundert) soll nach einer Angabe, die aus einem Werk in das andre herübergeschleppt wird, die mosaische Abfassung des Pentateuchs bestritten haben. Aber er hat nur an mehreren Beispielen zu zeigen gesucht, daß der Pentateuch Abgeschmacktes enthalte und daß namentlich in der Genesis vieles stehe, was aus heidnischen Schriftstellern entlehnt und in verdorbener Gestalt wiedergegeben sei. In der Stelle aber, auf welche man sich gewöhnlich beruft (Orig. contra Celsum IV, S. 198 ed. Höschel), folgert Origenes nur aus dem von Celsus gebrauchten

Plural (οὐδὲ Μωυσέως οἴεται εἶναι τὴν γραφὴν ἀλλά τινων πλειόνων), daß er die Geneſis dem Moſes abſpreche. Doch iſt dieſe Folgerung kaum berechtigt. Nur dies liegt in jener Stelle, daß Celſus überhaupt die Geneſis nicht als eine Schrift Moſis ſondern als eine Schrift der Juden (und der Chriſten) in Betracht zieht. Wer ihr Verfaſſer ſei, iſt ihm ganz einerlei.

Der Verfaſſer der clementiniſchen Homilieen behauptet, Moſes habe das Geſetz nur mündlich überliefert. — Die Angriffe der Gnoſtiker und Manichäer auf das A. T. und namentlich auf den Pentateuch betrafen nur das Verhältnis des Geſetzes zum Evangelium, und die göttliche Autorität des erſteren.

Nur einzelne unſrer Disciplin angehörige Partieen wurden von einigen Kirchenvätern mehr oder weniger ausführlich berührt. Einmal nämlich wurden gewiſſe hermeneutiſche Grundſätze aufgeſtellt; ſo von dem Donatiſten Tichonius Afer: regulae septem ad investigandam et inveniendam intelligentiam sacrarum sripturarum (Gallandi, bibl. max. patr. VI p. 49 ff.). So auch beſonders von Auguſtin in ſeinem Werk de doctrina christiana, deſſen Inhalt er ſelbſt als praecepta tractandarum scripturarum bezeichnet, und in welchem er u. a. auch gegen jenen Tichonius polemiſiert. Ebenſo gehören hierher eine Schrift des Biſchofs Eucherius von Lyon (5. Jahrh.) ſowie das Werk des wahrſcheinlich in die Mitte des 5. Jahrhunderts gehörigen Adrian: εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς, welches aber ſeinem Hauptinhalt nach nur eine bibliſche Rhetorik iſt. — Sodann finden ſich einzelne Bemerkungen über den Urſprung der altteſtamentlichen Bücher bei Hieronymus in den Vorreden zu ſeiner Überſetzung derſelben, ebenſo in dem ſchon angeführten Werke Auguſtins, und in der Schrift des afrikaniſchen Biſchofs Junilius (6. Jahrhundert): de partibus legis divinae libri duo, welche auch Bemerkungen über die Schreibart der Bibel, ihr Anſehen die Einteilung und Ordnung und die verſchiedenen Stufen kanoniſcher Autorität ihrer Bücher enthält. Im allgemeinen hielt man ſich dabei an die Angaben der jüdiſchen Tradition. Nur das Buch von Junilius enthält manche eigentümliche Gedanken, die er aber nach ſeinem eignen Zeugnis dem Prieſter Paulus, welcher in der ſyriſchen Schule zu Niſibis gebildet war, verdankt. — Endlich ward in der patriſtiſchen Zeit auch über die Frage verhandelt, ob die Apokryphen mit zum altteſtamentlichen Kanon zu rechnen ſeien.

Eine Sammlung der recipierten Anſichten über das A. T.,

namentlich die Ansichten des Augustin und Hieronymus, und die erste vollständigere Einleitung ist die Schrift des Benediktiners Cassiodor († 563) libri duo de institutione divinarum scripturarum, von ihm selbst auch introductorii libri genannt. Besonders Kapitel 12—15 handeln vom Kanon und der Kritik des Textes. Allerdings ist das Werk eine Einleitung in die Theologie überhaupt.

Auf mehr oder weniger vollständige Reproduktion der traditionellen Ansichten beschränkt sich auch, was im Mittelalter Einschlägiges über kanonische und nichtkanonische Bücher, Übersetzungen und Hermeneutik geschrieben ward, z. B. die prolegomena des Isidorus Hispalensis, die Vorbemerkungen zu der postilla perpetua von Nicolaus Lyranus († 1340) u. a. — Es gab im Mittelalter überhaupt nur sehr wenige christliche Theologen, die im stande waren, das A. T. in der Grundsprache zu lesen.

Eingehendere Untersuchungen strebten die jüdischen Gelehrten des Mittelalters an; einzelne wagten es sogar schüchtern, von der herrschenden Tradition abweichende Ansichten über den Ursprung einzelner alttestamentlicher Schriften, namentlich des Pentateuchs und des zweiten Teils des Jesajas laut werden zu lassen. Doch ward dadurch die Herrschaft der Tradition nicht erschüttert, und auf die Ansichten christlicher Theologen hatten diese jüdischen Arbeiten keinen Einfluß. Ja, die altjüdische Tradition wurde bei den Juden selbst noch durch neue Traditionen, namentlich über die äußere Textgestalt, insbesondere die Vokalzeichen vermehrt, von deren Unrichtigkeit sich die jüdischen Gelehrten leicht hätten überzeugen können, die aber mit fanatischer Hartnäckigkeit gegen die Zweifel eines Abn Esra und Elias Levita († 1549) festgehalten wurden.

Durch den Franziskaner Nicolaus de Lyra vorbereitet, durch Johann Wessel, Johannes Pico von Mirandula († 1494), Konrad Pellicanus († 1556) und besonders Johannes Reuchlin († 1522) geweckt und durch die Reformation mächtig angeregt nahm das Studium des A. T. in der Grundsprache im 16. Jahrhundert einen großen Aufschwung. Doch blieben in betreff der in unsre Disciplin gehörigen Fragen die christlichen Theologen noch geraume Zeit Schüler der Rabbinen und eigneten sich deren traditionelle Ansichten an. Auch die Berührung mit den Mauren und mit jüdischen Gelehrten in Spanien weckten in der christlichen Kirche das Interesse für die hebräische und andre morgenländische Sprachen. Übertritte gelehrter Rabbinen kamen hinzu. Das hatte für unsre Disciplin

die Folge, daß der Stoff mehr anwuchs, indem namentlich eingehender von der hebräischen Sprache und Schrift gehandelt und neben der patristischen auch die rabbinische Tradition, die ältere sowohl als die jüngere, aufgenommen wurde. Zugleich ward der hebräische Grundtext im Vergleich mit den alten Übersetzungen richtiger gewürdigt. In der katholischen Kirche geschah dies namentlich in den Einleitungswerken der italienischen Dominikaner Santes Pagninus von Lucca (isagoge ad sacras litteras, Lyon 1536) und Franz Sixtus von Siena [Senensis]: bibliotheca sancta ex praecipuis catholicae ecclesiae autoribus collecta, Venedig 1566, 2 Bde. Fol.

Die Reformation regte das Studium des A. T. in der Grundsprache mächtig an. Das protestantische Schriftprincip in seinem Gegensatz zum Traditionsprincip hatte eine bedeutende Steigerung der Vorstellungen von der Göttlichkeit und unvergleichlichen Autorität der heiligen Schrift zur natürlichen Folge. Der Inspirationsbegriff, von den Reformatoren noch freier aufgefaßt, ward immer mehr so ausgebildet, daß die heilige Schrift durchaus als Werk des heiligen Geistes erschien und einer menschlichen Mitwirkung dazu so wenig als möglich Spielraum zugestanden ward. Die Folgen des Schriftprincips für die Behandlung der in den Bereich unsrer Disciplin fallenden Fragen zeigten sich in der bestimmten Sonderung der apokryphischen Bücher von den kanonischen, in der Geltendmachung der allgemeinen Autorität des Grundtextes gegenüber der lateinischen und griechischen Übersetzung, in einem vermehrten Interesse für die Abkunft der heiligen Schrift von inspirierten Autoren sowie für die durch besondere Veranstaltung der göttlichen Vorsehung erzielte vollständige Integrität ihres Textes. — Der Erforschung der menschlich-geschichtlichen Entstehung der heiligen Schrift war das protestantische Schriftprincip natürlich ungünstig. Durch dasselbe wurden die protestantischen Theologen zur gläubigen Annahme und entschiedenen Geltendmachung der jüdisch-rabbinischen Überlieferungen bestimmt. Anfangs zwar wurden die letzteren wenigstens noch nicht in Pausch und Bogen angenommen. Ein Karlstadt äußerte Zweifel an der mosaischen Abkunft des Pentateuch. Indes standen seine kritischen Ansichten in der protestantischen Kirche ebenso vereinzelt da als die des Masius in der katholischen Kirche. Aber wenigstens die neurabbinische von Esra beigefügte Überlieferung über das Alter der Vokal- und Accentzeichen fand noch keinen Glauben. Vielmehr nahm man die geschichtliche Erkenntnis, daß sie erst von den Maso-

rethen beigefügt seien, von Elias Levita an, dessen Schrift Masoreth hammasoreth von Sebastian Münster († 1552) in der Reformationszeit übersetzt worden war. Aber jene falsche neurabbinische Tradition lag zu sehr in der strengen Konsequenz und im Interesse des protestantischen Schriftprincips, als daß sie nicht mit der Zeit hätte Beifall finden sollen. Ihre Anerkennung ward besonders durch Johann Buxtorf sen. gesichert, der zu seiner Zeit der größte Kenner des Hebräischen und Chaldäischen und der rabbinischen Litteratur war. (Buxtorfs Schriften: Tiberias s. commentarius Masorethicus, Basel 1620. Prolegomena zu seiner rabbinischen Bibel. Einleitung in die Masorah; vermehrt 1665.)

Die bedeutendsten Einleitungswerke jener Zeit von evangelischer Seite sind das Buch des lutherischen Generalsuperintendenten von Ostfriesland Michael Walther: officina biblica, Leipzig, 1636, und die Werke der reformierten Theologen Andreas Rivetus: isagoge ad script. sacras V. et Novi Test., Lugd. Bat. 1627, und Johann Heinrich Hottinger, Professor in Zürich: thesaurus philologicus s. clavis script. sacr., 1649. — Alle diese Werke beziehen sich auf das A. und N. T.

Die Überspannung des protestantischen Schriftprincips, welche mit Buxtorf ihren Höhepunkt erreicht hatte, forderte die Kritik heraus; bald nach dem Erscheinen seines Buches begann eine neue Periode.

2. Die Jugendperiode der Kritik bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts.

Schon früher hatte der Gegensatz des katholischen Traditionsprincips zu dem protestantischen Schriftprincip nicht nur die ausdrückliche Gleichstellung der Apokryphen mit den kanonischen Schriften und der Vulgata mit dem Grundtext, wie das Tridentinum sie festgesetzt, sondern auch mancherlei Bestrebungen, die Schrift gegenüber der Tradition und den Grundtext gegenüber der kirchlich-autorisierten Übersetzung herabzusetzen, hervorgerufen. Man hatte immer mehr Mängel an dem Grundtext auszuspüren gesucht. So spielt denn auch das katholische und speciell das Interesse für Geltendmachung der Tradition gegenüber der Schrift anfangs eine bedeutende Rolle in den erwachenden kritischen Bestrebungen; aber doch sind letztere durch jenes dogmatische Interesse nicht erst geweckt worden. Vielmehr war es der durch den Fortschritt der sprachlichen und geschicht-

lichen Forschung bemerklich gewordene Widerspruch des Thatbestandes mit den im Interesse des Schriftprincips geltend gemachten Anschauungen, also ein wissenschaftliches Interesse, welches sie hervortrieb; und das Traditionsinteresse nahm sie nur anfangs als willkommene Hilfe in seinen Dienst und begünstigte sie.

Am meisten Blößen boten die Ansichten über das Alter und die Integrität des Textes dar. Gerade an der erneuten Behauptung der hergebrachten Ansicht, daß die jetzige Textbeschaffenheit noch ganz die ursprüngliche, von dem heiligen Geist selbst herrührende sei, versuchte die Kritik zuerst ihre Kraft.

Ein reformierter Professor an der Akademie von Saumur, Ludwig Cappellus, war der erste, der Buxtorf entgegentrat, indem er in der Schrift: arcanum punctationis revelatum (Leyden 1624) nachwies, daß die Punktation des hebräischen Textes keineswegs so alt sei, wie Buxtorf nach Esra angenommen hatte, vielmehr verhältnismäßig sehr jungen Datums sei. Die Schrift war anonym erschienen und wurde von den deutsch-lutherischen und den schweizerreformierten Theologen entschieden bekämpft; so von Johann Gerhard und Calov, namentlich aber von Buxtorf dem Sohne, der 1648 eine Gegenschrift verfaßte: de punctorum, vocalium et accentuum in libris V. Test. origine, antiquitate et auctoritate. Cappellus antwortete in der Schrift: vindiciae arcani punctationis revelati, fand aber bei seinen Glaubensgenossen keinen Anklang, um so mehr dagegen bei katholischen Theologen, unter welchen sich namentlich die jesuitischen im Interesse des Traditionsdogmas schon längst bemüht hatten, die göttliche Autorität der heiligen Schrift auf ein möglichst geringes Maß herabzusetzen (Holtzmann S. 58 f.). Cappellus ging auf der einmal beschrittenen Bahn weiter, indem er nun auch Varianten im Konsonantentext nachwies und eine teilweise Korruption des hebräischen Textes behauptete. In seiner Schrift critica sacra (1650) bemerkt man, wie er durch den Gegensatz gegen seine ihn bekämpfenden Glaubensgenossen zu einer Annäherung an die katholischen Theologen gedrängt ward, indem er geneigt ist, den Text der alten Versionen dem jetzigen hebräischen Text in mancher Beziehung vorzuziehen. Dem Druck seines Werkes wurden aber viele Schwierigkeiten in den Weg gelegt, und sein Sohn sah nach des Vaters Tode sich genötigt, katholisch zu werden, um es herausgeben zu können. — Der jüngere Buxtorf schrieb dagegen eine anticritica s. vindiciae veritatis hebraicae contra Cappelli criticam quam

vocant sacram 1653. — Ein an Scharfsinn und an Belesenheit in klassischer, rabbinischer und orientalischer Litteratur dem verstorbenen Cappellus noch überlegener katholischer Konvertit Johann Morinus setzte dessen Werk, natürlich noch entschiedener in katholischem Interesse, weiter fort in seiner Schrift exercitationes biblicae, Paris 1669 fol. Hier ward der hebräische Grundtext noch entschiedener zu gunsten der alten Versionen herabgesetzt und aus der Korruption des Bibeltextes die Notwendigkeit der Tradition nachgewiesen.

Der ganze Streit hatte jetzt konfessionellen Charakter angenommen. Der Lutheraner August Pfeiffer (Professor in Wittenberg und Leipzig und dann Superintendent von Lübeck) in seiner 1680 erschienenen critica sacra; der reformierte Professor Johann Leusden in Utrecht, ein Schüler Buxtorfs, in seinen Werken philologus hebraeus 1657 und philologus hebraeo—mixtus 1663; Johann Heinrich Heidegger: enchiridion biblicum ἱερομνημονικόν 1681 und andere lutherische und reformierte Theologen stellten sich auf die Seite des jüngeren Buxtorf. Und die im ersten Entwurf unter Heideggers Mitwirkung verfaßte, hauptsächlich gegen die Theologen der Akademie von Saumur gerichtete formula consensus ecclesiarum helveticarum vom Jahre 1675, eine freilich am frühesten wieder aufgegebene symbolische Schrift der reformierten Kirche, erhebt sogar den göttlichen Ursprung der hebräischen Punkte, ihre Inspiration zum Glaubenssatz: can. II: hebraicus V. Test. codex . . tum quoad consŏnas tum quoad vocalia, sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem. . θεόπνευστος etc.

Dagegen gingen die bedeutendsten französischen, holländischen und englischen Theologen auf die begonnenen litteraturhistorischen Forschungen bis auf einen gewissen Grad ein. Dahin gehören die von einem unbefangenen Standpunkt geschriebenen vortrefflichen Prolegomenen zu der Londoner Polyglotte, die 1657 der Bischof Brian Walton von Chester verfaßte. Dieser verteidigt zwar die Integrität und das Ansehen des Originaltextes, erkennt aber in dem Traktat von den verschiedenen Lesarten der Bibel das Wahre an den Ansichten des Cappellus an, von welchem er auch einige Abhandlungen in seine Prolegomenen aufgenommen hat. Ein besondrer Abdruck dieser Prolegomenen ist von Heidegger (Zürich, 1673 fol.) und ein solcher der sechzehn letzten für unsre Disciplin am wichtigsten Traktate ist von Dathe (Leipzig 1777, 8.) veranstaltet.

Unterdessen war noch von einer andern Seite aus und in andrer Richtung ein kritischer Anlauf gegen die herkömmlichen Ansichten gemacht worden. Durch den Socinianismus mit seinem formalen Offenbarungsbegriff und seiner scharfen Unterscheidung zwischen A. und N. T. war die Anerkennung und Erforschung des Menschlichen an der Schrift vorbereitet. Die Angriffe des englischen Deismus auf den übernatürlichen Charakter der Bibel machten dieser Forschung freie Bahn, wenn auch das Interesse sich noch nicht auf die historische Forschung nach der Entstehung der alttestamentlichen Schriften richtete. Doch tauchten vereinzelt schon von den herkömmlichen Ansichten abweichende Behauptungen über die Verfasser alttestamentlicher Schriften auf. So der Leviathan des übrigens noch supranaturalistischen englischen Philosophen Thomas Hobbes (englisch 1651, lateinisch Amsterdam 1668), und der tractatus theologico-politicus des jüdischen Philosophen Benedikt Spinoza in Holland 1670, der ebenso wie Hobbes der Bibel den übernatürlichen Charakter abspricht und z. B. die historischen Bücher Esra zuschreibt, manche alttestamentlichen Schriften aber in die Makkabäerzeit verlegt.

Die so in Gang gekommene litterarhistorische Forschung konnte in der katholischen Kirche mehr Eingang finden als in der evangelischen. Ein katholischer Theologe in Frankreich hat zuerst mit voller Klarheit und Konsequenz sie auf die Bibel angewendet und ist der Begründer einer kritischen Geschichte der Bibel geworden. Durch ihn ward das litterargeschichtliche Princip in der Behandlung der Einleitungswissenschaft eingeführt.

Dies war Richard Simon, Mitglied des Oratoriums, später Priester zu Bolleville (vergl. Richard Simon et son histoire critique du Vieux Testament von A. Bernus, Lausanne 1869). Er betrat mit Entschiedenheit den von jenen Philosophen eröffneten Weg in seiner histoire critique du Vieux Testament (Paris 1678), einem scharfsinnigen, gelehrten und durch Mäßigung und Umsicht ausgezeichneten Werk, das in der Geschichte unsrer Disciplin epochemachende Bedeutung hat.

Simons Buch hat drei Teile. Der erste, „vom hebräischen Text der Bibel von Moses an bis auf unsre Zeit“ enthält Untersuchungen über den Ursprung der alttestamentlichen Schriften, namentlich über den Pentateuch, den er in seiner gegenwärtigen Gestalt Mosi abspricht. Die historischen Schriften sind ihm im Laufe der Zeit aus dem Schoß eines von Moses eingesetzten und inspirierten Schreiberstandes hervorgegangen, haben aber verschiedene Überarbeitungen erfahren; die letzte Sammlung und

Überarbeitung geschah in der nachexilischen Zeit durch Schreiber, deren Haupt Esra war. Den Text des A. T., in den Fehler späterer Abschreiber sich eingeschlichen haben, hält er weder mit Buxtorf für ganz unversehrt, noch auch für so korrumpiert, wie Cappellus und Morinus behaupteten. — Der zweite Teil enthält eine ausführliche Geschichte und Kritik der vornehmsten älteren und neueren Übersetzungen des A. T.; in seiner Kritik ist Simon zwar gegen Luther ungerecht, tadelt aber auch die Vulgata öfter. — Der dritte Teil handelt von der Schwierigkeit einer guten neuen Übersetzung des A. T. und enthält namentlich eine kritische Geschichte der Hermeneutik.

Simons Buch ist in einer Beziehung von echt katholischem Standpunkt aus geschrieben. Er erklärt, daß bloß befangene oder unwissende Protestanten nicht aber Katholiken, welche wissen, daß ihre Religion nicht nur von dem Text der Schrift sondern ebenso sehr von der Tradition der Kirche abhänge, sich an seinem Nachweis stoßen könnten, daß auch der Bibeltext gleich dem Text andrer Bücher nicht unversehrt geblieben sei. Weiter meint er, die christliche Religion hätte sich auch durch die bloße Überlieferung ohne alle Schrift erhalten können, ja er sagt geradezu, es sei ganz einerlei, ob der Bibeltext korrumpiert sei oder nicht, die Schrift könne doch als authentische Urkunde citiert werden, insofern und insoweit sie mit der Lehre der Kirche übereinstimme (Holtzmann S. 59 f.) — Man muß diese Äußerungen kennen, um begreifen zu können, warum die protestantische Theologie sich so energisch gegen eine solche Kritik gewehrt hat. Selbst evangelisch gesinnte Katholiken wie die Jansenisten, die auf die Autorität der Vulgata hielten und durch Simons absprechendes Urteil über Augustinus und sein hermeneutisches Verfahren sich verletzt fühlten, verlangten die Unterdrückung jenes Buches.

Aber auch die katholische Kirche selbst hielt Simons Buch für gefährlich. Gewiß mit gutem Grunde; denn die in voller Geistesfreiheit sich bewegende Kritik, welche sich hier gegen die Bibel gewendet hatte, konnte sich ja ebenso gut auch einmal gegen die Tradition und gegen die Autorität der Kirche richten. Auf Betrieb Bossuets, den anfangs die Wahrnehmung bestach, daß dies Buch den Protestantismus am schwersten schädige, ward es konfisciert, nun aber — wie gewöhnlich — um so mehr begehrt. Daher ward es besonders in Holland vielfach neu gedruckt in teilweise schlechten Ausgaben. Die beste wurde vom Verfasser selbst besorgt (Rotterdam 1685, 4).

Das Werk Simons rief eine Menge von Gegenschriften hervor,

die von verschiedenen Standpunkten geschrieben waren. So verteidigte z. B. Isaak Vossius seine Ansicht von der Inspiration der Septuaginta und von der Verfälschung des hebräischen Textes durch die Juden, während andere wie Spanheim besonders Simons Ansichten über die späte Abfassung der historischen Schriften des A. T. oder wie der Pariser Professor du Pin seine Meinung über den Pentateuch bestritten. Am meisten ging auf die kritischen Ansichten Simons der Verfasser der Schrift ein: sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique etc. (Amsterdam 1685); ja dieser geht insofern noch weiter, als er die Abfassung mancher Bücher in noch spätere Zeit setzt. Er polemisiert nur gegen die ungerechten Urteile Simons über protestantische und socinianische Theologen und gegen die Bedeutung, welche Simon der Tradition zuschreibt. Der anonyme Verfasser ist der bekannte Arminianer Johannes Clericus (le Clerc), Professor in Amsterdam.

Die Polemik Simons gegen diese Gegner, namentlich die gegen Clericus, war sehr leidenschaftlich, und trug nicht dazu bei, seinen Ansichten mehr Eingang zu verschaffen. So sehr aber seine kritischen Beweisführungen davon zeugen, daß die Kritik noch in ihren allerersten Anfängen sich befand, so können wir doch die Anregung, die Simon auch auf seine Gegner übte, nicht hoch genug anschlagen. Man konnte sich nun nicht mehr mit der Reproduktion traditioneller Ansichten begnügen, sondern mußte sich in gründliche litterarhistorische und kritische Untersuchungen einlassen. Dieser Nutzen zeigt sich hauptsächlich in den zwei in ihrer Art ausgezeichneten Werken des lutherischen Theologen Johann Gottlob Carpzov: introductio ad libros canonicos Vet. Test. (Leipzig 1721) und critica sacra V. T. 1728. Er ist jedenfalls der bedeutendste Gegner Simons und Clericus; zwar ganz befangen in streng orthodoxer lutherischer Dogmatik und in der herkömmlichen Tradition, dabei aber voll Scharfsinn und Gelehrsamkeit.

Erst als in der lutherischen Kirche eine Richtung aufkam, welche nicht ohne bedeutende Beeinflussung durch den englischen Deismus die Fesseln des überlieferten Bibelglaubens von sich zu werfen begann, um im Gegensatz zur Tradition und Autorität der Kirche die wirklichen und vermeintlichen Rechte der Vernunft zur Geltung zu bringen, fanden die litterarhistorischen und kritischen Forschungen eines Richard Simon auch in der deutschen Theologie Eingang. Der Bahnbrecher dieser Richtung war der Vater des Rationalismus, Johann Salomon

Semler. Wie Simon meinte, die Schrift könne allenfalls auch durch die Tradition ersetzt werden, so behauptete Semler, sie könne allenfalls auch durch die gesunde Vernunft ersetzt werden. Wie jener eine Berufung auf die Schrift gelten ließ, soweit dieselbe mit der Lehre der Kirche übereinstimme, so ließ dieser das Schriftzeugnis gelten, soweit es mit der Lehre der Vernunft zusammentreffe. Aber während jener den göttlichen Ursprung und Charakter der Bibel noch bis zu einem gewissen Grade festhielt und nur behauptete, daß die Bibel dann denselben Schicksalen unterworfen gewesen sei wie andre Bücher, so behandelte Semler sie ganz und gar als ein menschliches Buch. Die einschlagenden Schriften Semlers sind: apparatus ad liberalem V. T. interpretationem, Halle 1773, 2 Bde., und Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon, 1771—75, 4 Teile. — Sein Verdienst besteht übrigens nur in der Anregung, die von ihm ausging. Denn davon abgesehen, daß ihm das Interesse und Verständnis für den echtprotestantischen Schriftglauben abhanden gekommen war, ist seine Kritik fast ausschließlich negativ, seine Darstellung unklar und seine Ansichten schwankend.

Seit Semler nahm eine einseitig verstandesmäßige, kritisierende Betrachtungs- und Behandlungsweise des A. T. immer mehr überhand, während ihr der religiöse Inhalt desselben abhanden kam. Es ist das große Verdienst Herders, den Sinn und das Verständnis für den Inhalt des A. T. wieder geweckt zu haben. Er suchte in den Geist des Morgenlandes, das immer mehr durch Reisen erschlossen und durch näheres Eingehen auf die orientalische Litteratur bekannter geworden war, und so auch in das Verständnis der israelitischen Volkseigentümlichkeit einzuführen. Herder bestrebte sich, seiner Zeit das A. T. menschlich näher zu bringen und sie zur Anerkennung sowohl des Großen und Schönen im A. T. als auch der religiösen Bedeutung desselben zu führen.

Dasselbe Streben wie Herder, aber ohne ein gleich tiefes religiöses Interesse charakterisiert Johann Gottfried Eichhorn (Professor in Jena, dann in Göttingen). Allerdings mehr ästhetisierend und entschiedener den kritischen Anregungen Semlers folgend, schrieb er seine Einleitung ins A. T. (3 Bände 1780—83. 4. Ausgabe in 5 Bänden 1823—24.) Hier ist auf dem Gebiet der deutschen Theologie die Einleitung zum ersten Male als Geschichte der Nationallitteratur der Hebräer behandelt. Das Buch Eichhorns fand enthusiastischen Beifall. Und der Verfasser weiß auch wirklich in seiner klaren und

gewandten, oftmals freilich nur zu pathetischen Darstellung die ästhetischen Schönheiten des A. T. trefflich aufzuzeigen und gute litterarische Charakteristiken zu geben. Dennoch ist auch in dieser Beziehung bei Herder viel mehr zu lernen als bei Eichhorn, der sich gar oft in leerer Rhetorik ergeht und sich bei seiner gänzlichen Unfähigkeit, den wahren Geist des A. T., namentlich der Propheten zu erfassen, auch zu recht schiefen Geschmacksurteilen verleiten läßt. Übrigens ist es für den Rationalismus charakteristisch, die Propheten ganz und gar nicht zu verstehen. In seiner Kritik, die damals die rechte Bahn noch nicht finden konnte, ist Eichhorn lange nicht so vorsichtig wie Semler; er hat manche eigentümliche, aber nicht hinreichend erwogene Ansichten aufgestellt, mehr um Neues als wirklich Begründetes zu sagen. Es offenbarte sich eben in der damaligen Zeit, in der Sturm- und Drangperiode, die Sucht nach Neuem und Originellem, welche auf allen Gebieten der Litteratur und des Lebens zu Tage trat, und auch in unsrer Disciplin in einer maßlosen Hypothesensucht sich geltend machte. Eine solide kritische Forschung gab es ja noch nicht. Man warf sich besonders auf einzelne dogmatisch wichtige Punkte, nicht um gründlich zu untersuchen, sondern gleichsam nur seine Einfälle anzubringen. Die Fähigkeit und Lust zu tieferer Quellenforschung mangelte, und die kritischen Grundsätze waren schwankend.

An Eichhorn schließen sich die kürzeren Einleitungen von Güte (1787), von dem katholischen Professor Babor (1794) und die verhältnismäßig selbständigste von G. L. Bauer (1794; 3. Auflage 1806) an.

Die vom supranaturalistischen Standpunkte geschriebene „Einleitung in die göttlichen Schriften des A. T." von Johann David Michaelis war weniger bedeutend. Jedoch erschien davon nur die erste Abteilung des ersten Teiles (1787), weil das Buch mit seiner breiten, geschmacklosen Darstellung neben dem Eichhorns nicht aufkommen konnte.

Auf demselben supranaturalistischen Standpunkte ist die „Einleitung in die göttlichen Bücher des A. T." des gelehrten und scharfsinnigen katholischen Domherrn und Professors in Wien Johann Jahn geschrieben. Die erste Auflage (1793) ist auch noch unbedeutend, hervorragend aber ist die fast ganz umgearbeitete zweite Auflage (1802—3. 2 Teile in 3 Bänden). Die Richtung Jahns ist eine durchaus konservative; er verteidigt die recipierten Ansichten; nur in

einzelnen Punkten macht er der neuen Zeit Zugeständnisse, z. B. indem er Hiob und Jona als bloße Lehrgedichte behandelt. Diese Anschauung zog ihm aber eine Untersuchung zu, deren Resultat war, daß ihm aufgegeben ward, solche Ansichten nur als problematische zu bezeichnen, ohne sich dafür zu entscheiden. Das Werk ist, obschon es ihm an der rechten Gründlichkeit fehlt, noch immer beachtenswert.

Noch gegen Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts bereitete sich aber auch eine reifere kritische Forschung vor, indem einzelne dem Gebiet unsrer Disciplin angehörige Gegenstände mit größerer Sorgfalt und Gründlichkeit untersucht wurden. Dahin gehören die exegetisch-kritischen Arbeiten von Ilgen und Vater über den Pentateuch, de Wettes Beiträge zur Einleitung ins A. T., Bertholdts Untersuchungen über Daniel u. a.

Diese Specialuntersuchungen sind schon benutzt in den sonst im wesentlichen auf Eichhornschem Boden sich bewegenden Einleitungswerken von Augusti und Bertholdt. — Der „Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung in das A. T." (1806; 2. Auflage 1827) von Johann Christian Wilhelm Augusti enthält freilich wenig Eigentümliches; auch fehlt seiner Forschung noch Strenge und Gründlichkeit der Methode. — Bedeutender ist die „historisch-kritische Einleitung in die sämtlichen kanonischen und apokryphischen Schriften des A. und N. T." von Leonhardt Bertholdt (6 Teile, 1812—19). Doch ist dies Werk hauptsächlich nur wertvoll, insofern es eine reiche Sammlung verschiedener Ansichten enthält, sodann insofern es der Eichhorn'schen Hypothesensucht entgegenzutreten beginnt. Dagegen sind, abgesehen von seiner Kritik Daniels, die eignen positiven Forschungen Bertholdts nicht bedeutend, die Anordnung ist sehr unzweckmäßig, die Darstellung breit und weitschweifig.

3. Die verschiedenen neueren Richtungen.

1. Am meisten Einfluß auf die Neugestaltung unsrer Disciplin hat Wilhelm Martin Leberecht de Wette (Professor in Jena, Heidelberg, Berlin und Basel, † 1849) geübt, ein scharfsinniger, gründlicher, unablässig nach der Wahrheit suchender Forscher, auch nicht ohne warmes Interesse und Verständnis für den Inhalt des A. T. Er war fest davon überzeugt, daß ein gesunder Offenbarungsglaube und eine in voller Freiheit, mit Unbefangenheit und Gewissenhaftigkeit geübte Kritik einander nicht ausschließen. Sein Hauptstreben war, auf der einen Seite der herrschenden Hypothesensucht und auf

der andern dem unkritischen Festhalten traditioneller Ansichten gegenüber eine auf festen kritischen Grundsätzen beruhende solide Untersuchungsmethode in Anwendung zu bringen. Allerdings war seine Kritik nach beiden Seiten hin fast lediglich negativ. Aber man thut ihm Unrecht, wenn man sein Verfahren ausschließlich oder auch nur hauptsächlich auf Rechnung skeptischer Zweifelsucht setzt; vielmehr hat man die negative Richtung seiner Kritik in erster Linie aus dem ernsten und konsequent durchgeführten Streben abzuleiten, nicht mehr zu behaupten, als sich beweisen läßt, und es nicht zuzugeben, daß man bloße Vermutungen und Wahrscheinlichkeiten für sichere Erkenntnisse ausgebe. Und dieses Streben ist doch wohl berechtigt und aller Ehren wert, und auch wenn de Wette namentlich anfangs sich von diesem Streben zu einer zu weit gehenden Skepsis verleiten ließ, so wird ein gerechter und billiger Beurteiler ihn darüber nicht anklagen sondern entschuldigen. — Zuerst gab de Wette zwei Bändchen „Beiträge zur Einleitung ins A. T." (Halle 1806 und 7) heraus: 1. „über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik mit Hinsicht auf die Geschichte der mosaischen Bücher und der Gesetzgebung, ein Nachtrag zu den Vaterschen Untersuchungen über den Pentateuch." 2. „Kritik der israelitischen Geschichte. Erster Teil: Kritik der mosaischen Geschichte." In diesen Beiträgen ist namentlich mit besonderem Nachdruck die Betrachtungsweise der ältesten biblischen Geschichte als heiliger Sage geltend gemacht. — Zehn Jahre später 1817 erschien die 1. Anflage seines „Lehrbuchs der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des A. T.", dessen achte Ausgabe von Eberhard Schrader veranstaltet ist (1869). Es ist ein durch gedrängte, übersichtliche Darstellung und reichliches Material ausgezeichnetes Lehrbuch, dessen litterarhistorische Kritik mit jeder neuen Ausgabe besonnener und maßvoller geworden ist.

Unter denen, die teils zugleich mit de Wette teils ihm folgend mehr oder weniger dieselbe negativ-kritische Richtung verfolgten, stehen die einen mehr auf rationalistischem, die andern mehr auf offenbarungsgläubigem Boden.

a) Die Vertreter jener ersteren Richtung haben zwar teilweise in exegetischer und kritischer Beziehung Dankenswertes geleistet; aber es fehlt ihnen an dem rechten theologischen und religiösen Interesse für den Inhalt des A. T. und darum namentlich auch am rechten Verständnis der Prophetie sowie an Erkenntnis der Bedeutung des N. T. für das A. Bei ihnen herrscht ausschließlich oder überwiegend

das philologische und historische Interesse. Dahin gehören Gesenius (Jesajas), Tuch (Genesis), Knobel (Prophetismus, Kommentare zu Jesajas, Genesis, Exodus, Levitikus), Credner (Joel, sonst vorwiegend neutestamentliche Arbeiten), Thenius (Bücher Samuel, Könige, Klagelieder u. s. w.), Böttcher (de inferis, Ährenlese ꝛc.), Olshausen (Psalmen, mit besondrer Neigung, die Abfassung der biblischen Schriften möglichst weit herabzurücken). Ferner: Gramberg (über die Chronik), Hartmann (über den Pentateuch), v. Lengerke (Psalmen, ein wunderbares Gemisch von Hyperkritik und Hengstenbergscher Orthodoxie), der Katholik Movers (Chronik, Jeremia, Pentateuch). — Einer aller Besonnenheit vergessenden, destruktiven Hyperkritik haben sich Vatke (biblische Theologie, auf Hegelschem Standpunkt), v. Bohlen (Genesis), George (die jüdischen Feste), Sörensen (Pentateuch) schuldig gemacht. Ein besondres Einleitungswerk ist von diesem Standpunkt aus nicht geschrieben worden.

b) Die Vertreter der auf offenbarungsgläubigem Standpunkt stehenden negativen oder vorsichtigen Kritik zeigen ein lebendiges theologisches Interesse für das A. T. Sie bestreben sich, den in ihm niedergelegten Schatz von Heils- und Offenbarungswahrheit zu heben und sein Verhältnis zum N. T. ins Licht zu setzen, ohne jedoch die Grenzen des A. und N. T. zu verrücken, gehen aber darin mit der vorhin angeführten Richtung Hand in Hand, daß sie Unabhängigkeit von der dogmatischen und geschichtlichen Tradition und volle Freiheit der kritischen Forschung für sich in Anspruch nehmen, sodaß sie eine vermittelnde Stellung zwischen den untheologischen Kritikern und den unkritischen Theologen einnehmen. Dabei verzichten sie vorläufig darauf, eine solche Gesamtanschauung über den Entwicklungsgang der alttestamentlichen Litteratur aufzustellen, in welcher schon jedem einzelnen Buch seine bestimmte geschichtliche Stellung zugewiesen wird, zunächst damit zufrieden, den Entwicklungsgang der alttestamentlichen Litteratur in seinen allgemeinsten Zügen zu erkennen und wenigstens einzelnen Büchern ihre geschichtliche Stelle in demselben anweisen zu können. — Die Hauptvertreter dieser Richtung sind Hupfeld (Abhandlungen zur Aufhellung mancher dunklen Punkte in der allgemeinen Einleitung, Genesis, Psalmen) und Johann Friedrich Bleek (Abhandlungen über den Pentateuch ꝛc.); die Herausgabe der vortrefflichen Bleekschen Einleitung in das A. T. hat Adolf Kamphausen besorgt (Berlin, 1860, 3. Ausgabe 1870). Außerdem sind zu nennen: Bertheau (Richter, Sprüche, Chronik). Stähelin (Penta-

teuch, specielle Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T., Elberfeld 1862). Simson, Professor in Königsberg (Hosea). G. Baur (Amos). — Den Anforderungen einer besonnenen Kritik trägt auch Rechnung Friedrich Wilhelm Karl Umbreit, dessen Hauptstreben aber darauf geht, dem Offenbarungsgehalt des A. T. in einer für das praktisch-religiöse Interesse fruchtbaren Weise ans Licht zu stellen und auf die ästhetische Schönheit des A. T. mehr in Herderscher als in Eichhornscher Manier aufmerksam zu machen.

2. Eine andre positiv-kritische oder im engern Sinne historisch-kritische Richtung hat Ewald begründet (poetische und prophetische Bücher des A. T.; Geschichte Israels). Ihm genügen die negativen Resultate nicht, ebensowenig jene bloß fragmentarische Erkenntnis des geschichtlichen Entwicklungsganges der hebräischen Litteratur. Vielmehr ist es sein Bestreben, zu positiven Resultaten und zu einer ins Einzelne ausgeführten, vollständigen geschichtlichen Erkenntnis jenes Entwicklungsganges zu gelangen. In dieser Beziehung hat Ewald auch manches sehr Beachtenswerte geleistet. Aber er ist auch wieder in den Fehler verfallen, weit mehr zu behaupten als sich dermalen beweisen läßt, und ersetzt in solchen Fällen den mangelnden Beweis durch um so größere Zuversichtlichkeit seiner Behauptungen. So berechtigt jenes Bestreben auch ist, so leicht verfällt man, um ihm Befriedigung zu verschaffen, in den genannten Fehler. — Noch weiter in dieser Richtung ist Hitzig gegangen (sein bestes Buch ist Jesajas; Jeremias, Ezechiel, Daniel, kleine Propheten, Sprüche ꝛc.). Hitzig ist in die alte Hypothesensucht zurückgefallen. Zwar sind seine Kombinationen immer äußerst scharfsinnig; aber der Scharfsinn kann die das rechte Maß einhaltende und das Sichere von dem Unsichern unterscheidende Besonnenheit nicht ersetzen. — An Ewald schließt sich auch Vaihinger an. — Ein von diesem Standpunkt aus geschriebenes Einleitungswerk liegt nicht vor.

Eine neue Regsamkeit auf kritischer Seite zeigt sich besonders seit Graf: die geschichtlichen Bücher des A. T., 1866. Leider aber ist vielfach die strenge Untersuchungsmethode und die Vorsicht und Umsicht, welche Bleek auszeichneten, zu vermissen. Man will eben zu schnell zu umfassenden Ergebnissen kommen und verfällt dabei der Hypothesensucht. — Ferner sind zu nennen: Reuß, Geschichte der heiligen Schriften A. T., Braunschweig 1881. Kuenen, historisch-kritische Einleitung in die Bücher des A. T. hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung. Deutsche Ausgabe des holländischen

Werkes von Professor Th. Weber, I, 1, 1. Leipzig 1885. Hervorzuheben ist der methodische Gang der Untersuchung.

[Nicht übergangen werden dürfen die kritischen Untersuchungen Wellhausens, vor allem „die Geschichte Israels" von Julius Wellhausen (Professor der Theologie in Greifswald, dann Prof. d. Phil. in Halle und in Marburg), berechnet auf zwei Bände. 1. Band. Berlin, G. Reimer, 1878. Anm. d. H.]

3. Allen diesen kritischen Richtungen stellen sich eine Anzahl evangelischer und katholischer Theologen als Verteidiger der traditionellen Ansichten gegenüber. Es sind teilweise sehr gelehrte und scharfsinnige Männer, von denen man viel lernen kann, die namentlich alle Blößen, welche die Kritiker sich geben, eifrig aufdecken und so dazu beitragen, daß die Kritik sich in den rechten Schranken hält, und daß in ihren Resultaten Sicheres und Unsicheres, Wahrscheinliches und bloße Hypothese immer mehr von einander gesondert wird. Sie helfen also an ihrem Teile und an ihrer Stelle auch dazu mit, die Wahrheit zu ermitteln. Dazu kommt, daß man, auch wenn man ihre auf dem alten, für sie selbst ins Schwanken geratenen Inspirationsdogma beruhende Betrachtungsweise der Schrift nicht teilen kann, doch in betreff der Bedeutung des A. T. als Urkunde der vorbereitenden göttlichen Offenbarung manchen guten Wink von ihnen erhält. Aber teils ihre Betrachtungsweise der Schrift, die sie vermeintlich im Interesse des Glaubens soviel als möglich zu einem rein göttlichen Buche machen möchten, teils der Umstand, daß sie sich ebensowenig wie Ewald und Hitzig zu dem Geständnis herbeilassen wollen, daß wir über den Ursprung mancher alttestamentlichen Schriften nichts Sicheres wissen, macht sie zu Sachwaltern der traditionellen Ansichten. Hinsichtlich mancher die Textbeschaffenheit betreffenden Fragen wagen sie zwar nicht mehr, die Resultate der neueren Kritik in Zweifel zu ziehen. Aber um so eifriger sind sie bemüht, in betreff des Ursprungs der einzelnen alttestamentlichen Bücher die herkömmlichen Ansichten der Kritik gegenüber zu verteidigen, die Zweifel der letzteren auf Rechnung des Unglaubens zu setzen und ihre positiven Resultate als Früchte willkürlicher Kombinationen darzustellen. Dabei tritt aber oft gar zu deutlich hervor, daß sie nicht als unbefangene Forscher die Wahrheit erst zu ermitteln suchen, sondern die traditionellen Ansichten schon als fertige Resultate zur Untersuchung mitbringen und nur bemüht sind, sie um jeden Preis zu rechtfertigen.

Dahin gehören von katholischen Theologen Welte und Scholz, von evangelischen Hengstenberg, Hävernick, Keil, Kleinert, Ranke, Drechsler († 1851), der tüchtigste von allen, dessen Kommentar zu Jesajas, soweit er von ihm selbst herrührt, ein wahres Meisterwerk ist, Caspari, Hahn (Hiob, Jesajas Teil II), und von der jüngeren Generation Auberlen, Neumann, Schulz, Bachmann.

Von den Einleitungswerken dieser Richtung sind besonders zu nennen: Herbst und Welte, historisch-kritische Einleitung in die heilige Schrift des A. T., 2 Teile, 1840—44. Herbst selber, Professor der katholischen Theologie in Tübingen († 1836), gehörte zu den freieren Forschern und machte der neueren Kritik viele Zugeständnisse. Welte, der der strengsten katholischen Richtung angehörte, glaubte darum nicht nur manche berichtigende Zusätze machen sondern auch Partieen unterdrücken und dafür seine eigne Arbeit geben zu müssen.

Weniger bedeutend, mehr nur eine schlecht geordnete Materialsammlung ist die „Einleitung in die heiligen Schriften A. und N. T." von Augustin Scholz, 1.—3. Teil, 1845—48.

Hengstenberg († 1869) hat das Verdienst, mit vollem Nachdruck die hohe Bedeutung des alttestamentlichen Gotteswort geltend gemacht zu haben. Von seinen Schriften gehört ganz besonders hierher: „Beiträge zur Einleitung ins A. T." Teil I: Authentie des Daniel und Integrität des Sacharja, 1831. II und III: Authentie des Pentateuchs, 1836 und 1839.

Am gediegensten aber ist das in seiner Art treffliche Werk von Heinrich Andreas Christoph Hävernick († 1845): Handbuch der historisch-kritischen Einleitung ins A. T., 3 Teile, die beiden ersten in je 2 Abteilungen, 1837—49. I a.: allgemeine Einleitung. I b.: Pentateuch; (bei der von Keil besorgten zweiten Auflage [1854—56] sind teilweise gerade recht treffende und eigentümliche Bemerkungen Hävernicks unterdrückt und das Ganze ist mehr hengstenbergisiert worden). II a.: historische Bücher. II b.: prophetische Bücher. III.: poetische Bücher (von Keil herrührend, der nur das Buch Hiob nach Hävernicks hinterlassenen Papieren bearbeitete).

Karl Friedrich Keil selbst hat ein kürzeres „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Schriften des A. T." geschrieben (1853. 3. ganz umgearbeitete Auflage 1873). I. Ursprung und Echtheit der alttestamentlichen Schriften. II. Geschichte der Überlieferung des A. T. III. Von der kanonischen Dignität des A. T. —

Auffallend ist, daß in beiden Werken so überaus wenig gethan ist, um die kanonische Autorität des A. T. wirklich nachzuweisen. Denn in Keils Werk trägt der 3. Teil (in der neuen Ausgabe der 4. Abschnitt des 2. Teils; Teil I: Ursprung und Echtheit der kanonischen Schriften des A. T. Teil II: Geschichte der Überlieferung des A. T.) wohl jene Überschrift, enthält aber in Wirklichkeit nur eine Geschichte des Kanons und eine kurze Geschichte der Hermeneutik. Damit ist indes offenbar kein Nachweis der kanonischen Dignität des A. T. geliefert, es sei denn, daß Keil dieselbe mittelst der Autorität der Tradition erweisen zu können glaubt. In Wirklichkeit hat Keil ebenso wie Hävernick nur den bisherigen Stoff der als biblische Litteraturgeschichte behandelten Einleitung in ein etwas andres Fachwerk gebracht, sich aber über die bisherige Behandlungsweise unsrer Disciplin nicht erhoben.

Einzelne Theologen, welche sonst dieser Richtung angehören, haben sich übrigens der Erkenntnis, daß auch in manchen den Ursprung einzelner Bücher betreffenden Punkten die neuere Kritik recht haben möge, nicht ganz verschließen können und haben darum namentlich in betreff des Pentateuchs Zugeständnisse gemacht. So vor allem Delitzsch und Kurtz. Freilich sind es nur halbe Zugeständnisse, mittelst deren auch nur halbwegs haltbare Ansichten nicht zu gewinnen sind und die nur insofern Bedeutung haben, als sie hoffen lassen, daß auch einmal unter den offenbarungsgläubigen Theologen die Erkenntnis sich weiter ausbreiten werde, daß die freie, durch keine traditionellen Ansichten gehemmte kritische Forschung dem echt-evangelischen Glauben nicht gefährlich sondern förderlich ist.

Einleitendes über die Sprachen,

in welchen das Alte Testament geschrieben ist, über die Schreibmittel, über die Namen des Alten Testaments und die uns vorliegende Ordnung seiner einzelnen Bücher.

---

§ 3.

Die Sprachen des Alten Testaments.

Vergl. Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, Leipzig 1815. Hartmann, linguistische Einleitung in das A. T., Bremen 1818.

1. Neben dem Hebräischen haben wir hier auch das sogenannte Chaldäische in Betracht zu ziehen. In letzterer Sprache sind, abgesehen von einzelnen aus ihr entlehnten Ausdrücken, die Stücke Jerem. **10**, 11; Dan. **2**, 4—7; Esra **4**, 8—**6**, 18; **7**, 12—26 geschrieben.

Beide Sprachen sind nur verschiedene Dialekte desselben Sprachstamms, den man früher mit dem Namen „orientalische Sprachen", seit Eichhorn mit dem Namen „semitische Sprachen" bezeichnet. Den ersteren Namen konnte man nur in einer Zeit gebrauchen, in welcher die semitischen Sprachen, abgesehen etwa vom Persischen, die einzigen orientalischen Sprachen waren, die man kannte. Jetzt, wo man auch das Ägyptische, Chinesische, Armenische, das Zend und die Sanskritsprache kennt und immer mehr erforscht, ist jener Name ein viel zu umfassender. — Auch gegen die Bezeichnung „semitische Sprachen" lassen sich auf Grund von Genesis 10 einige Einwendungen erheben, die freilich nicht bedeutend genug sind, um das Aufgeben des Namens „semitische Sprachen", für den ein passenderer uns mangelt, zu fordern.

Der semitische Sprachstamm hat vier Hauptzweige. Zu dem nördlichen Zweig, dem Aramäischen, gehört außer dem Chaldäischen auch das Syrische, das Zabische und das Samaritanische, ein Gemisch des Aramäischen und Hebräischen. Zu dem südlichen Zweig gehört

das Arabische und das Äthiopische; zu dem mittleren Zweig außer dem Hebräischen das Kanaanitische, das Phönicische und Punische, wie auch das Rabbinische (Neuhebräische). Den vierten Zweig bildet das Ostsemitische, nämlich das Assyrische und Babylonische.

Stade begnügt sich mit einer zweifachen Teilung in Süd- und Nordsemitisch, und gruppirt die semitischen Dialekte folgendermaßen:

I. Südsemitisch.
   1. arabisch. 2. südarabisch (himjarisch und sabäisch). 3. äthiopisch: die Geezsprache (altäthiopisch), amharisch (ein Vulgärdialekt), das Tigre.

II. Nordsemitisch.
   1. assyrisch-babylonisch.
   2. aramäisch.
      a. westaramäisch (palmyrenisch-palästinensisches Aramäisch).
         1) samaritanisch. 2) biblisch-aramäisch. 3) targumisch. 4) nabatäisch.
      b. ostaramäisch (syrisch).
         1) babylonisch-talmudisch. 2) mandäisch.
   3. kanaanäisch: 1) phönicisch. 2) punisch. 3) hebräisch. 4) moabitisch.

Die früher streitige Frage, ob die assyrische Sprache eine semitische sei oder nicht, hat durch die neuesten Entzifferungen der assyrischen Keilinschriften ihre bejahende Antwort erhalten. Ob wir freilich dies assyrisch-aramäisch für die eigentliche Muttersprache der Assyrer zu halten haben (Genes. **10**, 22) oder das assyrisch-arische, darüber läßt sich nach dem jetzigen Stand der Forschung noch nichts Sicheres sagen. Die assyrischen Personen- und Götternamen lassen teilweise keine semitische Etymologie zu, sondern sind aus dem Altpersischen zu erklären. — Streitig ist auch, ob das Aramäisch, welches zur Zeit Nebukadnezars in Babylon herrschend war, die Muttersprache und Hofsprache des in Babylon herrschenden Volks, der Chaldäer, gewesen ist. Für diese Annahme führt man Dan. **2**, 4 an, doch geht aus dieser Stelle jedenfalls nur dies hervor, daß am Hof aramäisch gesprochen ward. Vielmehr ist die Muttersprache der Chaldäer schwerlich semitisch, da ihr Ursitz wahrscheinlich Armenien war, und da die chaldäischen Götter- und Personennamen ebenfalls keine semitische sondern nur altpersische, also arische Etymologie zulassen. Dagegen war die Sprache der eingeborenen, von den Chaldäern unterworfenen Babylonier sicher aramäisch.

Auch das Etruskische soll, wie Stickel (1858) zu zeigen versucht hat, eine semitische Sprache sein. Aber der Nachweis ist durchaus nicht überzeugend und die Sache ist an sich äußerst unwahrscheinlich. Viel mehr hat das Resultat anderer Forscher für sich, nach welchem das Etruskische mit den Sprachen der benachbarten altitalischen Völker verwandt ist und zu dem indogermanischen Sprachstamm gehört.

Die verschiedenen Zweige des Semitischen verhalten sich etwa zu einander wie die verschiedenen Zweige des Germanischen: deutsch, holländisch, dänisch, norwegisch, schwedisch. Charakteristisch für den semitischen Sprachstamm im Unterschied von dem indogermanischen sind folgende Eigentümlichkeiten: In den Lauten besitzen die semitischen Sprachen eine größere Mannigfaltigkeit der Hauchlaute, ebenso mehr Abstufung und Unterschied in den Konsonanten; dagegen fehlen ihnen die zusammengesetzten Konsonanten wie ψ, ξ oder Zusammenstellungen wie spr. Die Verbindung der Konsonanten ohne Zwischenvokal oder Vokalanstoß ist selten; nur am Schluß der Wörter findet sie manchmal statt, am Anfang nur in einer Ausnahme: שִׁשִּׁים. Auch kann keine Silbe mit einem Vokal anfangen, und der Hiatus wird vermieden. — Für die Wortbildung sind die Konsonanten wesentlich. Es giebt keine Worte, die wie αω, ὐω aus bloßen Vokalen bestehen, oder nur durch den Vokal sich unterscheiden (wie δαω, δεω, δυω; laben, leben, lieben, loben). Die Vokale dagegen dienen nur zum Ausdruck verschiedener Modifikationen der Wortbildung und Wortbedeutung, z. B. כָּתַב, כְּתֹב, כְּתוּב. — Die Stammwörter bestehen meistens aus drei Konsonanten, von denen zwei die Grundbedeutung der Wurzel bestimmen. Die verschiedenen semitischen Dialekte haben die meisten Wurzelwörter, ihre Grundbedeutung und auch viele abgeleitete Bedeutungen miteinander gemein. Sie alle kennen, bis auf das Syrische, fast gar keine Wortzusammensetzung, auch nicht die des Verbum mit einer Präposition. — Die Flexion ist einfach. Nur die bedeutendsten Unterschiede der Verhältnisse, in welche der Begriff tritt, werden ausgedrückt; das Verbum hat nur die zwei Tempusformen des Perfektums und Imperfektums. Das Nomen zeichnet sich aus durch die doppelte Form des status absolutus und constructus, besitzt aber nur zwei genera (abgesehen von מָה, was?) — Dagegen sind zahlreich die Modifikationen des Verbalbegriffs, die sich in verschiedenen Konjugationen ausprägen, um Modifikationen wie capere, capessere, captare zu bezeichnen. — Gemeinsam sind

ferner allen semitischen Sprachen die Zahlwörter, die Pronominalsuffixa, die Verbalmodifikationen und der status constructus. Auch in dem grammatischen Sprachbau und der einfachen Syntax zeigen sie alle eine große Verwandtschaft; parataktisch werden die Sätze aneinander gereiht. — Jedenfalls gab es einstmals eine allen diesen Stämmen gemeinsame semitische Ursprache, die aber der vorgeschichtlichen Zeit angehört.

Wir haben es hier nur mit den zwei biblischen Sprachen, mit Hebräisch und Aramäisch, zu thun und verweisen in betreff der übrigen semitischen Sprachen und ihres Verhältnisses zur hebräischen auf Hävernick I, S. 101—250; Bleek, S. 37—97; de Wette, 8. Ausgabe von Schrader § 41 ff.

2. Die hebräische Sprache.

Ihr Name erklärt sich daraus, daß sie die Sprache des hebräischen Volks war. Dieses selbst hat seinen Namen nicht von dem Gen. **10**, 24 ff.; **11**, 14 ff. erwähnten Eber, von welchem nicht bloß die Hebräer, sondern auch die arabischen und aramäischen Völkerschaften abstammen, sondern von dem Wort עֵבֶר, jenseits. Als der von jenseits des Euphrat her Eingewanderte ist Abraham von den Kanaanitern schon nach Gen. **14**, 13 הָעִבְרִי genannt worden (aramäisch עִבְרַי; daraus entstand griech. Ἑβραῖος, lat. Hebraeus). Von Abraham ward dieser Name auf seine Nachkommen übertragen, freilich nicht auf alle, sondern nur auf diejenigen, welche das Land, in das Abraham eingewandert war, in Besitz nahmen und sich allein als seine wahren Nachkommen betrachteten, also auf die Israeliten. — Im A. T. kommt aber der Name hebräische Sprache noch nicht vor. Dafür findet sich Jes. **19**, 18 die Benennung שְׂפַת כְּנַעַן im Gegensatz gegen das Ägyptische; ferner 2. Kön. **18**, 26. 28 und Jes. **36**, 11. 13 der Name יְהוּדִית im Gegensatz zu אֲרָמִית, und Nehem. **13**, 24 derselbe Name im Gegensatz zum Asdodischen. Erst in griechischen Denkmälern kommt der Name Ἑβραϊστί vor, aber nicht bloß als Bezeichnung des Althebräischen wie im Prolog Sirachs und Josephus antiqu. prooem. § 2, sondern auch als Bezeichnung der späteren aramäischen Landessprache (Jos. de Maccab. § 14; im N. T. Joh. **5**, 2; **19**, 13. 20; Apostelgesch. **21**, 40; **22**, 2; **26**, 14) im Gegensatz zu ἑλληνιστί, ἑλληνίζειν. Erst in der Mischna steht לְשׁוֹן עִבְרִי. In den Targumim und im Talmud heißt das Hebräische oft לְשׁוֹן דְּקוּדְשָׁא (לִישָׁן), auch לִישָׁן בֵּית קוּדְשָׁא, im Gegensatz zu dem Aramäischen לְשׁוֹן חוֹל.

Die hebräische Sprache ist demgemäß den Israeliten nicht eigentümlich, sondern gehört mit unbedeutenden Modifizierungen auch den übrigen Bewohnern Kanaans (ausgenommen die Philister), den Phöniciern und den von diesen abstammenden Puniern an. Auch das Moabitische unterscheidet sich, wie die Inschrift des Königs Mesa gelehrt hat, nur wenig von dem Hebräischen. Von Wichtigkeit ist hier die große Verwandtschaft und ursprüngliche Einerleiheit der hebräischen und der kanaanitischen Sprache, weil die kanaanitischen Stämme schon vor den Israeliten in Palästina wohnten. Diese Einerleiheit geht auch hervor 1) aus den in der Bibel vorkommenden Eigennamen kanaanitischer Personen und Ortschaften, z. B. מַלְכִּי־צֶדֶק, אֲבִימֶלֶךְ, שְׁכֶם, קִרְיַת סֵפֶר. 2) daraus, daß, wenn Israeliten und Kanaanäer miteinander sprechen, nie ein Dolmetscher erwähnt ist. 3) aus dem oben angeführten Namen der Sprache שְׂפַת כְּנַעַן. 4) aus der nahen Verwandtschaft der phönicisch-punischen Sprache mit der hebräischen, welche sich aus den Eigennamen, aus den uns erhaltenen phönicischen Inschriften (vergl. Konstantin Schlottmann, die Inschrift Eschmunazars, Königs der Sidonier, Halle 1868), sowie aus den Worten, die Plautus im Poenulus Akt V, Scene 1, V. 1—10; Scene 2, V. 35 ff. den Punier Hanno in punischer Sprache sagen läßt, aufs überzeugendste nachweisen läßt (vergl. Gesenius, scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta, 1837. Schröder, die phönicische Sprache, Halle 1869): z. B. חַנִּי בַּעַל, עַזְרוּ בַּעַל, הִירוּ amor eius, עֲלִיזָה alter Name Didos, צֹר Tyrus wie im A. T.; עַלְמָה Jungfrau, nach Hieronymus auch in der punischen Sprache; יָם Westen, נֶגֶב Süden u. s. w.

Daß nun die Kanaaniter die hebräische Sprache nicht von Abraham angenommen, sondern schon vor seiner Einwanderung gesprochen haben, kann keinem Zweifel unterliegen. Dagegen kann man fragen, ob Abraham diese Sprache bereits mitgebracht oder erst in Kanaan von den kanaanitischen Völkerschaften angenommen habe. Letzteres ist das Richtige. Dies ergiebt sich aus folgendem: Wir müssen jedenfalls annehmen, daß Abraham in Mesopotamien keine andere Sprache geredet habe als seine Angehörigen; diese Sprache aber war nicht das Hebräische, sondern das Aramäische (vergl. jedoch Gen. **10**, 22 ff.). Laban nämlich, der Enkel des Bruders Abrahams, giebt nach Gen. **31**, 47 einem Steinhaufen, den Jakob hebräisch גַּלְעֵד nennt, den aramäischen Namen יְגַר שָׂהֲדוּתָא. Auch trägt nicht nur das Land den Namen פַּדַּן־אֲרָם,

sondern es werden auch Bethuel und Laban הָאֲרַמִּי genannt, Gen. 25, 20. Daß derjenige Teil der Familie, welcher in seinem bisherigen Wohnsitz geblieben war, seine Sprache geändert hätte, ist rein undenkbar. Wohl aber ist es wahrscheinlich, daß der ausgewanderte Teil seinen Mutterdialekt nach und nach verlernt und den verwandten Dialekt der kanaanitischen Völker, in deren Mitte er sich angesiedelt hatte, angenommen hat. — Daraus erklärt sich auch die Erscheinung, daß gerade in solchen Liedern, welche mit zu den ältesten Denkmälern hebräischer Litteratur gehören, wie in dem Liede Deboras (Richt. 5), Aramaïsmen vorkommen. — Hat nun Abraham den hebräischen Dialekt von den heidnischen Kanaanitern angenommen, so kann es uns nicht mehr in den Sinn kommen, auch nur zu fragen, ob die hebräische Sprache die vor dem babylonischen Turmbau geredete Ursprache gewesen sei, die sich ja sonst bei den heidnischen Kanaanitern erhalten haben müßte. Die bejahende Antwort vieler christlichen Theologen von Augustin und Hieronymus an glaubten noch Hävernick und Baumgarten verteidigen zu müssen. Doch hat Keil in der zweiten Auflage diese Ansicht zurückgenommen. Es kann überhaupt keine der uns erhaltenen Sprachen die Ursprache sein, weil keine derselben die Keime aller andern Sprachen in sich trägt. Das Hebräisch kann nicht einmal die semitische Ursprache sein, ebenso wenig unser jetziges Aramäisch oder Arabisch. Auch die semitische Ursprache muß noch viel unentwickelter gewesen sein als irgend eine der jetzigen semitischen Sprachen. Wir können nur insofern das Hebräisch die älteste semitische Sprache nennen, als wir von keiner andern semitischen Sprache eine so alte Litteratur besitzen, wie die hebräische. Ebendarum haben sich auch in den grammatischen Formen im Hebräischen öfter solche erhalten, in welchen ihre etymologische Entstehung ersichtlicher ist, als in andern semitischen Dialekten. So die Suffixa und Personalbezeichnungen am Perfektum des Verbums. (Indes die ursprüngliche Form z. B. des Artikels ist aus dem Arabischen mehr ersichtlich als aus dem Hebräischen.)

In seiner ältesten Gestalt hatte das Semitische wie alle Ursprachen (z. B. Sanskrit, Gotisch) einen Reichtum von Vokalen, war also klangreich, und besaß ebenso einen beträchtlichen grammatischen Reichtum an Formen, die rein und scharf ausgeprägt waren und sich durch Kraft, Fülle und Schönheit auszeichneten. Aber infolge der einseitigen Entwickelung des geistigen Lebens der Sprache durch Bereicherung der Denkobjekte und vermehrten Verkehr trat eine Ver-

kümmerung und ein Verfall der Sprachformen ein. Zwar entstanden neue Wörter, namentlich Abstrakta auf on. Dafür aber zeigte sich, veranlaßt durch das Streben nach Kürze und Bequemlichkeit, eine Abschleifung und Verkürzung der Wortformen, ein Verlust des Vokalreichtums, eine Trübung der Laute. Die Aussprache wurde durch Konsonantentausch erleichtert, manche grammatische Formen gingen verloren, während eine Andeutung der Modifikation des Begriffs genügte. Die Versuche, den alten Reichtum der Sprache wieder zu heben, verliefen meist unglücklich, weil sie nicht aus der lebendigen Triebkraft der Sprache entsprangen.

Was die Beschaffenheit der hebräischen Sprache betrifft, so finden wir dieselbe schon in den ältesten Schriften des A. T. sowohl in lexikalischer als in grammatischer Hinsicht ziemlich auf derselben Stufe der Ausbildung und Vollendung, welche sie überhaupt je erreicht hat. Ein Fortschritt in der Entwicklung der Sprache läßt sich nur in einzelnem nachweisen, z. B. in der konsequenten Scheidung der Geschlechter (masc. und femin.) und in syntaktischer Beziehung; vielmehr tritt ein Rückschritt an den Tag, namentlich eine wachsende Vermischung des Hebräischen mit andren Dialekten, besonders mit dem Aramäischen, so daß die Reinheit der Sprache mehr und mehr verloren geht.

In betreff des grammatischen und lexikalischen Reichtums und des Wohlklanges steht das Hebräisch ziemlich in der Mitte zwischen dem Arabischen und dem Aramäischen. Das Arabische ist die reichste und wohlklingendste unter den semitischen Sprachen, überhaupt eine der reichsten und wohlklingendsten Sprachen. Im Arabischen giebt es ca. 6000 Stammwörter und 60000 Wörter; im Hebräischen dagegen nur 2000 Stammwörter und 6000 Wörter. Freilich ist dabei in Betracht zu ziehen, daß wir im Hebräischen nur eine der alten Zeit angehörige und sich auf das religiöse Gebiet beschränkende, verhältnismäßig wenig umfangreiche Litteratur kennen, während die arabische Litteratur außerordentlich umfangreich ist, einer ziemlich späten Zeit, die schon viel ausgebreitetere Kenntnisse und einen viel größeren Begriffsvorrat hatte, angehört und sich über alle Gebiete des Wissens erstreckt. — Hätten wir auch eine hebräische Profanlitteratur, so würden wir gewiß eine weit bedeutendere Anzahl hebräischer Wörter kennen. Wenigstens kann sie auch jetzt gerade in der Bezeichnung religiöser Begriffe, teilweise auch in der Bezeichnung dessen, was im Ackerbau und Hirtenberuf vorkommt, einen

ziemlich bedeutenden Wortvorrat aufweisen. So besitzt sie 14 Wörter, um das Vertrauen auf Gott zu bezeichnen, 9 Wörter für Vergebung der Sünden, 25 für Beobachtung des Gesetzes. 10 Ausdrücke hat die Sprache für suchen, 16 für brauchen. Freilich so reich wie das Arabische ist das Hebräische sicher nie gewesen; denn das israelitische Volk war eben seinem Geistesleben nach weit überwiegend ein religiöses und seinem äußern Leben nach ein ackerbauendes und ein Hirtenvolk. Es konnte darum auch auf allen andern Lebensgebieten in betreff des Wortvorrats mit andern vielseitigeren Völkern nicht konkurrieren.

Im Arabischen giebt es 1000 Benennungen für das Schwert, 500 für den Löwen, 200 für die Schlange, 400 für Unglück, darunter freilich auch bloße epitheta poetica.

Wenn das Arabische sechs Konsonanten mehr besitzt, als das Hebräische, indem für ד, ח, ט, כ, צ und ת im Arabischen je zwei Konsonanten, die etwas verschieden ausgesprochen werden, vorhanden sind, so darf man hierauf weniger Gewicht legen, da dieser Reichtum an Konsonanten gewiß nur der spätern Entwicklung der arabischen Sprache angehört. Teilweise war solche doppelte Bezeichnung desselben Konsonanten wohl auch im Hebräischen vorhanden, ist aber später verloren und in der Schrift nicht bezeichnet worden.

Dagegen kann der bedeutend größere Reichtum der arabischen Sprache an grammatischen Formen nur ein treu bewahrtes Erbe aus alter Zeit sein. Sie besitzt Passiva aller Konjugationen und daher noch einmal soviel Konjugationen als das Hebräische. Sie hat mehr Imperfektformen als das Hebräische, besondere Dualformen beim Verbum, eine besondere Komparativform, auch eine im Hebräischen fehlende besondere Kollektivform (pluralis fractus). Die Verba לה scheiden sich in Verba לי und לו, auch die Verba פר und פי sind schärfer voneinander gesondert. Die Syntax ist viel ausgebildeter. Ebenso ist der größere Vokalreichtum der arabischen Sprache als ein Erbgut aus alter Zeit zu betrachten. Im Arabischen wird z. B. der Verbalstamm nicht wie im Hebräischen mit zwei sondern mit drei Vokalen gesprochen; auch die Nomina sind vokalreicher. Doch hat das Hebräische die beiden Diphthongen, die es besessen, ai und au, verloren; andre wie eu, ei, oi hat es nie gehabt.

Dagegen ist das Hebräische, wenigstens in grammatischer Beziehung, reicher und wohlklingender als das Aramäische. Letzterem fehlt das niphal; es hat nur eine Imperfektform, indem das imperf. apocop. und paragog. ihm fast ganz fehlen. Der Dual kommt

auch beim Nomen nur viermal vor. Die Verba לא fließen mit den Verbis לה ineinander; auch die Verba פא, פי und פן gehen vielfach ineinander über. Im mascul. sing. giebt es keinen besondern stat. construct. Den Syrern fehlt der Konsonant שׁ, auch ist ihre Sprache ärmer an Vokalen und darum weniger wohlklingend, z. B. קְטַל, מַלְכָּא.

Was die Veränderungen betrifft, welche im Laufe der Zeit mit der hebräischen Sprache vorgingen, so sind die Angaben von Hävernick (I a S. 188—250) und Keil darüber nicht zuverlässig, namentlich Ausdrücke, die verschiedenen Zweigen der Litteratur oder gar nur einzelnen Schriften eigentümlich sind, haben sie bestimmten Perioden zugeteilt. Das Beste darüber bei Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, S. 28 ff. Wir beschränken uns auf wenige Bemerkungen:

Unzweifelhaft ist, daß die hebräische Sprache durch den Aufenthalt Israels in Ägypten in lexikalischer Beziehung einige Bereicherung erhalten hat. Ägyptische Wörter sind ins Hebräische übergegangen, z. B. אָחוּ Schilf, יְאוֹר Fluß, Nil, שֵׁשׁ Byssus, שַׁעֲטְנֵז lein-wollene Kleidung, תֵּבָה Arche, אַבְרֵךְ verbeuget euch! (Gen. **41**, 43). — Indes manche ägyptische Wörter können auch erst in der späteren Zeit, in welcher die Israeliten in politischem und merkantilem Verkehr mit den Ägyptern standen, in das Hebräische aufgenommen worden seien, z. B. בְּהֵמוֹת Nilpferd (p Artikel, ehe Ochs, mau (mou) Wasser, aquatilis, d. h. Wasserstier).

Einen sehr bedeutenden Einfluß auf die hebräische Sprache mußte natürlich die Begründung der Theokratie durch die Bundschließung am Sinai ausüben. Dadurch bildete sich eine größere Anzahl eigentümlicher theokratischer Ausdrücke. Dahin gehört der Gottesname יהוה, der nun erst in heiligen Gebrauch kam, sowie alle Redensarten, welche mit demselben zusammengesetzt sind. Besonders bemerkenswert ist, wie durch den religiösen Gegensatz, in welchen die Israeliten infolge der Bundesschließung zu den heidnischen Nachbarvölkern traten, eine ganze Anzahl von Ausdrücken, die im Aramäischen eine gute Bedeutung haben, im Hebräischen eine üble Bedeutung erhielten, z. B. קסם aram. weissagen, hebr. wahrsagen. כּשׁף aram. beten, opfern, hebr. Zauberei treiben. סגד aram. und arab. anbeten, im Hebräischen nur vom Götzendienst gebraucht. בַּעַל aram., phönic. und kanaanitisch: Gottesname, im Hebräischen nur Götzenname und von menschlichen Verhältnissen. כְּמָרִים aram.

Priester, hebr. Götzenpriester. קָדֵשׁ, קְדֵשָׁה, aram. und kanaan. der Gottheit geweihte Personen, hebr. Hurer.

בַּעַל fand sich ursprünglich auch im Hebräischen in manchen israelitischen Eigennamen wie Isbaal, Meribaal als Gottesbezeichnung; später ward das Wort baal vielfach beseitigt oder durch בֹּשֶׁת ersetzt.

Der älteren Sprachperiode gehört z. B. an: הוּא statt הִיא, נַעַר statt נַעֲרָה ohne Scheidung des Geschlechts; ebenso einzelne alte Sprachformen wie הָאֵל für אֱלֹהִים, ־הוּ für וֹ; die Endungen des stat. constr. auf וֹ und ־ִי; ferner lexikalische Eigentümlichkeiten: כֶּבֶשׂ für כֶּבֶשׂ Lamm. עַמִּית der Volksgenosse. עִנָּה נֶפֶשׁ animam afflixit, dafür später seit Joel צוּם fasten.

Noch zur Zeit Samuels war nach 1. Sam. 9, 9 der Name des Propheten רֹאֶה, welchen seit dem Aufblühen des Prophetismus der Name נָבִיא gänzlich verdrängte. Überhaupt setzte die Entwicklung des Prophetismus eine ziemliche Anzahl neuer Ausdrücke und Redensarten in Umlauf, z. B. חָזוֹן, חָזוּת Offenbarung, Vision; מַשָּׂא in der Bedeutung: feierlicher Ausspruch u. a.

Am augenfälligsten aber ist die Umbildung, welche die hebräische Sprache in der Zeit erfahren hat, in welcher das israelitische Volk mehr oder weniger von fremden Völkern abhängig war. Dies geschah vom Anfang des sechsten Jahrhunderts an. Namentlich ist zwischen der Sprache der unmittelbar vor, während oder nach der Zeit des Exils entstandenen Schriften und zwischen der Sprache der älteren Schriften ein bedeutender Unterschied. Die Sprache der älteren Schriften ist verhältnismäßig viel reiner, während in jene übrigen mehr und mehr Aramaïsmen eindringen. Dahin gehört z. B. die Accusativbezeichnung durch לְ, die Pluralendung ־ִין, die Auflösung der Verdoppelung durch einen langen Vokal vor Nichtgutturalen, die Verlängerung dreilautiger Stämme durch Einschiebung eines ר, z. B. שַׁרְבִּיט für שֵׁבֶט Scepter; sogar הַרְמֶשֶׂק findet sich für הַמֶּשֶׂק; ferner שָׁהֵד für הֵעִיד bezeugen, רָב für שַׂר, praefectus, princeps. Völlig dem Syrischen entsprechen die Verbindungen מָה־שֶּׁ das was. יֵשׁ אֲשֶׁר quidam. מְקוֹם אֲשֶׁר wo, u. a. m. Eine Bereicherung des Wörtervorrats der hebräischen Sprache findet statt, namentlich durch Abstrakta; dichterische Ausdrücke dringen in die Prosa ein, solche, die früher eigentlich gebraucht wurden, empfangen uneigentliche Bedeutung, Archaïsmen kommen zur Anwendung. — Auch sonst zeigt sich in der Sprache dieser späteren Zeit eine auf dem Mangel eines lebendigen Sprachbewußtseins beruhende Korruption der Sprache, z. B.

in der Bildung eines Plurals von dem Kollektivum בָּקָר armenta; in dem Gebrauch des Wortes עבד in der abgeschwächten allgemeinen Bedeutung „thun", während es früher bedeutete: arbeiten, als Knecht dienen; in der der Etymologie ganz vergessenden Pluralbildung אִישִׁים; in der Nachstellung der Zahlwörter von zwei bis zehn hinter das Nomen, während sie in der älteren Sprache im stat. constr. oder stat. absol. vor dem Nomen standen u. s. w. Auch zeigt sich das Streben, den Mangel eines lebendigen Sprachbewußtseins möglichst zu ersetzen, z. B. durch häufigere Anwendung der scriptio plena statt der defectiva.

Anders ist Wellhausens Methode in Nachweisung von Aramaïsmen und andrem späteren Sprachgut.

Auch Arabismen dringen ins Hebräische ein, z. B. Pred. 2, 8 מְדִינוֹת Länder, Gegenden. Besonders aber werden in der exilischen Periode auch persische Wörter aufgenommen, z. B. פַּרְדֵּס hortus, פִּתְגָם verbum, epistola, אִגֶּרֶת, epistola, edictum, דָּת lex. Einer noch späteren Zeit gehört die Aufnahme griechischer Wörter an, die nur im Daniel vorkommen: קִיתָרוֹס κίθαρις, סַבְּכָא σαμβύκη, סוּמְפֹּנְיָה συμφωνία, פְּסַנְתֵּרִין ψαλτήριον u. a. m.

Streitig ist die Frage, ob sich im A. T. auch Dialekteigentümlichkeiten nachweisen lassen. Daß zu Lebzeiten der Sprache solche vorhanden waren, kann zwar nicht bezweifelt werden. Aus Richt. **12**, 6 geht hervor, daß die Ephraimiten das שׁ nicht aussprechen konnten. Auch ist es von vornherein wahrscheinlich, daß die Sprache im Gebirge etwas anders war als in der Ebene, und daß namentlich die Sprache in Nordpalästina von der im Süden etwas verschieden war. Jene ward gewiß schon früher als die südliche von der aramäischen und auch von der phönicischen Sprache beeinflußt. Dagegen fragt es sich, ob sich in der Schriftsprache solche Dialekteigentümlichkeiten nachweisen lassen. Dies wird von manchen behauptet, von andern bestritten. Jedenfalls sind Kiesling (in Erlangen † 1778) in seiner Schrift: de dialectis Hebraeorum puris dissert. II und Hartmann in der „linguistischen Einleitung" 1818 S. 94 viel zu weit in dem Versuch sie nachzuweisen gegangen. Auch Ewalds und Hitzigs Angaben sind teilweise unsicher. Böttcher in seinem „Ausführlichen Lehrbuch der hebräischen Sprache" unterscheidet drei Dialekte: 1. das ephraimitische Nordhebräisch (Richt. **5**, Hohld. Hos.) 2. im simeonitischen Südhebräisch finden sich Arabismen neben Aramaïsmen (Hiob, Obadja, Spr. **30** f.) 3. Judäisch. — Am meisten Wahrscheinlichkeit

hat die Annahme für sich, daß das שֶׁ praefixum für אֲשֶׁר, welches sich im Lied Deboras (Richt. 5, 7) in der Geschichte Gideons (Richt. 6, 17; 7, 12; 8, 26) und häufig im Hohelied und Pred. findet, dem nordpalästinensischen Dialekt angehört, umsomehr da im Phönicisch-Punischen für אֲשֶׁר immer שֶׁ gesetzt wird. — Sodann kann man in einigen Beispielen inkorrekter Orthographie bei dem Propheten Amos eine Nachwirkung der nachlässigeren und platteren Aussprache des gewöhnlichen Volkes erkennen, namentlich wenn er die weichere Gutturalis für die härtere gebraucht wie מְתָאֵב für מְתָעֵב (Am. 6, 8) oder שׁ für צ in יִשְׂחָק (7, 16), eine Inkorrektheit, die sich übrigens auch Ps. 105, 9 und Jer. 33, 26 findet; oder gar ע für צ, wie es im Aramäischen häufig ist: הֵעִיק für הֵצִיק (Am. 2, 13).

Am bedeutendsten ist jedenfalls der sprachliche Unterschied zwischen der Prosa und der Poesie. Letztere erlaubt sich in grammatischer Beziehung, und zwar sowohl in der Formbildung als in der Syntax, wie in allen Sprachen eine größere Freiheit. Sie hat ferner manches Altertümliche in grammatischen Formen und in Ausdrücken beibehalten und auch aus der Vulgärsprache sowie aus dem Aramäischen manches aufgenommen. Zu diesen Eigentümlichkeiten der poetischen Sprache gehören: 1) אֹמֶר und מִלָּה Rede, אתה kommen, פעל thun, עדה kommen, anthun, כֶּתֶם Gold, נָתִיב Weg, חזה schauen, חִוָּה berichten, אֱנוֹשׁ Mensch, תְּהוֹם Tiefe, Meer, בַּל nicht, nichts u. s. w.; 2) eigentümliche Wortbedeutungen: צַר Feind, קֶדֶם Vorzeit, אֹרַח Weg, חַמָּה die glühende (die Sonne), לְבָנָה weiße (der Mond), נוֹזְלִים rieselnde (Quellen) u. s. w.; 3) grammatische Formen wie der Singular אֱלוֹהַּ, יָמוֹת für יָמִים, שָׁנוֹת für שָׁנִים, הַרְרֵי, עַמְמֵי, die volleren Formen der Präpositionen מִנִּי, מִנֵּי, אֱלֵי, עֲלֵי, עֲדֵי, ebenso יַהֲלֹךְ, שָׂדַי für שָׂדֶה. Überhaupt liebt die Poesie vollere Formen, z. B. ֵמוֹ statt ֵם, ָמוֹ statt ָם, ֵיהוֹ, וֹהִי statt ָיו, ֵימוֹ statt ֵיהֶם. 4) Unterschiede in syntaktischer Beziehung: Relativsätze ohne אֲשֶׁר, Gebrauch des Demonstrativs anstatt des Relativs, Weglassung des Artikels, des Frageworts, des לְ vor infin. constr., das in Prosa stehen müßte u. s. w. — Auch haben einzelne Litteraturzweige bestimmte, ihnen eigentümlich zugehörige Ausdrücke, die sonst nicht vorkommen; so die lyrische, die didaktische Poesie, so die Kultusgesetze. Endlich versteht es sich von selbst, daß auch jeder einzelne Schriftsteller mehr oder weniger seine sprachlichen Eigentümlichkeiten hat.

Wann die hebräische Sprache aufgehört hat, eine im Munde des Volkes lebende Sprache zu sein, läßt sich nicht genau bestimmen.

Falsch ist die noch von Hengstenberg, Hävernick und Keil verteidigte rabbinische Ansicht, nach welcher die Israeliten schon im Exil das Aramäische angenommen und das Althebräische vergessen haben sollen, sodaß letzteres schon vom Exil an als tote Sprache nur von Gelehrten verstanden und gebraucht worden wäre.

Man beruft sich für diese Ansicht hauptsächlich auf Nehem. 8, 8: sie lasen im Gesetzbuch Gottes klärlich (Luther). Den Ausdruck מְפֹרָשׁ wollte man mit dem chaldäischen Paraphrasten in der Bedeutung „verdolmetscht" nehmen und davon verstehen, daß zu der Gesetzesvorlesung eine Übersetzung in die chaldäische Landessprache hinzugefügt worden sei. Aber wie schon der syrische Übersetzer richtig erkannt hat, will der Ausdruck nur sagen, daß man das Gesetz deutlich, genau, Wort für Wort vorgelesen habe (vergl. Esra 4, 18). — Daß auch in der nachexilischen Zeit das Hebräische von dem Volke noch verstanden und gesprochen worden ist, geht nicht bloß hervor aus Nehem. 13, 24, wo unter יְהוּדִית sicher kein Aramäisch zu verstehen ist, sondern auch aus der Thatsache, daß auch in dieser Zeit noch Schriften, die unmittelbar auf das Volk einwirken sollten, in hebräischer Sprache geschrieben wurden, z. B. Haggai, Sacharja, Maleachi, Nehemia, Esther, die nachexilischen Psalmen.

Wahr ist an jener Ansicht nur dies, daß die aus dem Exil zurückkehrenden Juden mit dem Aramäischen, das vorher nur wenige verstanden (Jes. 36, 11), näher bekannt geworden waren; denn im persischen Reich war das Aramäische die officielle Verkehrssprache. Und auch dies steht fest, daß seit der Rückkehr aus dem Exil immer mehr Aramaismen ins Hebräische eindrangen.

Zur Zeit des Chronisten verstand man schon ebensogut Aramäisch als Hebräisch. Aber erst geraume Zeit nach dem Exil, und besonders seit der Seleucidenherrschaft, in welcher die Juden wieder unter der Herrschaft eines aramäisch redenden Volkes standen, ward das Althebräische als Umgangssprache immer mehr von den Aramäern verdrängt. Diese Verdrängung hat also weniger von Babel als von Syrien her stattgefunden. Seitdem ward das Aramäische auch als Schriftsprache gebraucht (so im Buch Esra und Daniel), obschon, wie die makkabäischen Münzen zeigen, noch in der Makkabäerzeit das Hebräische daneben als Schriftsprache zur Anwendung kam. Zur Zeit Christi war das Aramäische die gewöhnliche Umgangssprache des jüdischen Volks geworden, neben welcher von ihm aber auch das Griechisch verstanden und gesprochen wurde.

3. Die chaldäische oder jüdisch-aramäische Sprache.

Das sogenannte Chaldäisch, in welchem die zu Anfang des Paragraphen bezeichneten Stücke der Bibel und die Targumim geschrieben sind, gehört dem nördlichen Zweig der semitischen Sprachen, dem Aramäischen an, dessen Gebiet sich vom Mittelländischen Meer bis zum Euphrat, und vom Taurus im Norden bis zu der phönicischen, israelitischen und arabischen Grenze im Süden erstreckte. Außer dem schon früher bemerkten ist für das Aramäische im Unterschied vom Hebräischen und Arabischen besonders charakteristisch, daß es in der Aussprache etwas Platteres hat und namentlich statt der Zischlaute meist die Zungenbuchstaben gebraucht, also ד für ז, z. B. דִּבַח für זבח schlachten, דְּהַב für זָהָב Gold, דְּרַע Same, אודֶן Ohr, דְּ oder דִּי für זֶה; ferner ט für צ, z. B. טוּר für צוּר Fels, עֵטָא Rat; endlich ת für שׁ, z. B. תּוּב für שׁוּב, תֶּם für שָׁם, תְּבַר zerbrechen, לַיְת Löwe; seltener ist צ in ע verwandelt, z. B. אַרְעָא Erde. Ein weiterer Unterschied ist, daß das Nomen im Aramäischen nicht durch Vorsetzung des Artikels, sondern durch Anhängung von אָ (stat. emphaticus) bestimmt wird; endlich, daß in den Konjugationen die passive Bedeutung nicht durch dunklere Vokale, sondern durch Vorsetzung der Silbe אִת bezeichnet wird. Und dies ist eine den sonstigen semitischen Sprachgesetzen widersprechende Depravation. Denn sonst wird im Semitischen der Unterschied zwischen Aktiv und Passiv durch den Vokalwechsel und nur das Reflexivum durch äußere Zusätze bezeichnet. Indem nun im Aramäischen diesem Gesetz zuwider das Passivum durch einen äußeren Zusatz gebildet wird, wird der Unterschied zwischen Passivum und Reflexivum ganz verwischt.

In der Bibel heißt diese Sprache immer die aramäische; so 2. Kön. 18, 26; Dan. 2, 4; Esra 4, 7. Nur Dan. 1, 4, aus welcher Stelle die von Hieronymus aufgebrachte Bezeichnung stammt, heißt sie לְשׁוֹן כַּשְׂדִּים. Diese chaldäische Sprache reden Chaldäer (Dan. 2, 4) mit dem Könige. Indes ist dieser Ausdruck nicht so zu verstehen, als ob das Aramäisch die ursprüngliche Sprache der Chasdim wäre; vielmehr ist es die am Hofe des Königs von Babel geredete Sprache. Immerhin ist es besser, bei dem Namen aramäische Sprache zu bleiben, zumal sich an die Bezeichnung: chaldäische Sprache ganz verkehrte Vorstellungen angeschlossen haben.

Die gewöhnliche traditionelle Vorstellung ist nämlich folgende: Chaldäisch sei das in Babylonien gesprochene Ostaramäisch, und ver-

schieden von diesem sei das Syrische oder Westaramäische. Jenes Ostaramäische hätten die Juden aus dem babylonischen Exil mitgebracht; unter der Seleucidenherrschaft sei es dann noch mit westaramäischen, d. h. syrischen Elementen gemischt worden, und darum nenne man die Umgangssprache der Palästinenser zur Zeit Christi syrochaldäisch.

Allein diese Ansicht ist nicht haltbar, wie besonders Hupfeld (Beleuchtung dunkler Stellen der alttestamentlichen Textgeschichte, Stud. u. Krit. 1830, S. 290 ff.) gezeigt hat, dem sich im wesentlichen de Wette, Fürst (Lehrgebäude der aramäischen Idiome 1835, S. 5 ff.) und Bleek, S. 53 ff. angeschlossen haben. Die Grundlage dieser Ansicht ist eben eine falsche, daß die Juden ihr Aramäisch schon aus dem babylonischen Exil mitgebracht hätten. Das in Babylonien gesprochene Semitisch ist aus den von Juden geschriebenen sogenannten chaldäischen Schriften nicht zu erkennen; die Erkenntnis desselben ist nur möglich durch vollständige Entzifferung der babylonischen Keilschrift, die uns gelehrt hat, daß das babylonische und assyrische Semitische wenig eigentlich Aramäisches habe. Die Juden aber lassen die Chasdim natürlich das Aramäisch reden, welches sie selber verstanden, und dieses kann nicht in der angegebenen Weise von dem Syrischen unterschieden werden. Ist das richtig, was oben über die Verdrängung des Hebräischen durch das Aramäische bemerkt ist, so muß vielmehr das sogenannte Chaldäisch mit dem Syrischen wesentlich identisch sein, darf aber nicht für jenes babylonische Ostaramäisch gehalten werden.

Schrader (in der 8. Ausg. von de Wette's Handbuch) und Nöldeke bezeichnen umgekehrt als Ostaramäisch das Syrische, das von den Christen Mesopotamiens zur Schriftsprache erhoben und von den theologischen Schulen zu Edessa und Nisibis weiter ausgebildet ward; dagegen Westaramäisch nennen sie das sogenannte Chaldäische, das im A. T. und in den Targumim sich findet. — Vielleicht war von Haus aus eine kleine Verschiedenheit zwischen diesen beiden Zweigen des Aramäischen vorhanden. Auch Kautzsch (Grammatik des bibl. Aram. 1885) sieht in ihnen zweifellos zwei verschiedene Dialekte, wenn auch viele Verschiedenheiten nur auf den Altersunterschied und die größere oder geringere Hebraisierung zurückzuführen sind.

Allerdings ist das sogenannte Chaldäisch von dem Syrischen verschieden. Aber die auf den ersten Anblick sehr bedeutende Verschiedenheit reduciert sich bei näherer Prüfung auf ein Minimum. Wir müssen nämlich dabei von vornherein die Verschiedenheit der Schrift in Abrechnung bringen: das sogenannte Chaldäisch ist mit

unsrer jetzigen hebräischen Schrift geschrieben, weil alle in dieser Sprache verfaßten Schriften eben von Hebräern herrühren. Das Gleiche gilt auch von der Vokalisation; auf unser sogenanntes Chaldäisch ist die spätere hebräische Vokalisation übertragen worden. Aber auch viele Verschiedenheiten in der Aussprache müssen wir in Abzug bringen; so ist z. B. der Umstand, daß im Chaldäischen der Ton auf Ultima, im Syrischen dagegen auf Penultima liegt, daraus zu erklären, daß das in unserm Chaldäisch vorliegende Aramäisch von Hebräern gesprochen und geschrieben worden ist. Ebenso ist der Umstand, daß die Syrer die Diphthongen au und ai haben, wofür im Chaldäischen וֹ und ־ֵי steht, lediglich daraus zu erklären, daß jene Diphthongen in hebräischer Weise zusammengezogen sind. Andre Verschiedenheiten in der Aussprache erklären sich daraus, daß wir das Syrische erst aus einer mit dem Ende des zweiten Jahrhunderts nach Chr. beginnenden christlichen Litteratur kennen; es liegen also viele Jahrhunderte zwischen diesem Syrischen und der Zeit, in welcher die Hebräer das Aramäische sich angeeignet haben. Im Verlauf dieser Jahrhunderte kann sich aber in der Sprache manches geändert haben; die Aussprache der Vokale ward eine nachlässigere und trübere. Daraus ist es z. B. zu erklären, daß häufig im Chaldäischen ebenso wie im Hebräischen langes a steht, wo im Syrischen langes o, und daß dies im Chaldäischen auch manchmal der Fall ist, wo selbst im Hebräischen o ausgesprochen wird; die ältere aramäische Aussprache war in solchen Fällen wahrscheinlich a, z. B. aram. קָל, hebr. קוֹל, אֱלָהָא für אֱלֹהִים, עָלַם für עוֹלָם, אֱנַשׁ für אֱנוֹשׁ. Man muß hierbei noch berücksichtigen, daß auch der hebräische Vokal a vielfach dunkler, mehr wie o ausgesprochen wurde (daher die Umlautung in o), daß viele Juden das Kamez geradezu wie o aussprechen und daß andererseits auch manche Syrer wie die Nestorianer das o heller, fast wie a aussprechen. — Ferner gehört hierher, daß im Syrischen ein ו oder י am Ende des Wortes oftmals gar nicht ausgesprochen wird, während es im Chaldäischen als Vokal i und u gesprochen wird, z. B. מַלְכִי. Diese Vokalbuchstaben sind in früherer Zeit sicher gesprochen worden, und erst in späterer Zeit gab man sich nicht mehr die Mühe, sie hören zu lassen. Analog ist die 2. p. femin. des perf. Kal im Hebräischen aus תִּי in תְּ verkürzt. — Zu den Verschiedenheiten des Chaldäischen von dem Syrischen, welche bloße Hebraismen sind, gehört auch, daß das Chaldäische ein Hophal hat, das Syrische aber nicht; ferner daß das Präfix der 3. p. masc.

sing. imperf. und der 3. p. masc. und fem. plur. י ist, im Syrischen dagegen נ; sodann daß im Syrischen die Infinitive durch Vorsetzung eines מ gebildet wird, während dies im Chaldäischen in der Regel nur im Peal geschieht. — Zu den geringfügigen Verschiedenheiten ist etwa noch zu rechnen der chaldäische stat. emphat. אָ־, eine Form, welche im Syrischen kontrahiert erscheint; oder das Zahlwort תַּלְתַּי (der dritte), תַּלְתָּא.

Wenn wir alle diese aufgeführten Eigentümlichkeiten des Chaldäischen im Vergleich mit dem Syrischen in Abzug bringen, da sie teils auf Rechnung der im Chaldäischen stattgehabten Hebraisierung des Aramäischen, teils auf Rechnung des Altersunterschiedes zwischen dem im Chaldäischen und dem im Syrischen vorliegenden Aramäisch zu setzen sind, so bleiben überaus wenig Eigentümlichkeiten des sogenannten Chaldäisch übrig. Nicht einmal die wenigen, welche Hävernick S. 116 anführt, lassen sich sämtlich festhalten. Als Unterschiede lassen sich etwa anführen, daß in manchen Wörtern immer im Chaldäischen בּ, im Syrischen dagegen ב steht, oder im Chaldäischen ב statt des Syrischen פ; ferner die Demonstrativbildungen דְּנָה, דֵּךְ, דָּךְ, דֵּן, die im Syrischen fehlen; oder die vom Syrischen unterschiedenen Infinitivbildungen mit אֲ u. a. m. Finden sich aber auch diese wenigen Dialektverschiedenheiten zwischen dem Chaldäischen und Syrischen, so sind dies doch jedenfalls keine Eigentümlichkeiten des babylonischen oder eines ostaramäischen Dialekts; sie können ja auch Dialektverschiedenheiten im Syrisch-Aramäischen selbst darstellen. Wird doch im Talmud das Palästinensisch-Aramäische als סוּרְסִי (syrisch) zweimal dem Babylonisch-Aramäischen als אַרְמִית gegenübergestellt. Josephus freilich statuiert einen Unterschied zwischen Ost- und Westaramäisch, wenn er ausdrücklich sagt (antiqu. III, 7, 2): Moses habe den Gürtel der Priester ἀβανήθ (אַבְנֵט) genannt, wir aber nennen ihn, indem wir es von den Babyloniern gelernt haben (παρὰ Βαβυλωνίων μεμαθηκότες), ἐμίαν (חֵמְיָן, ein auch von Onkelos Ex. 28, 8 gebrauchter Ausdruck); denn so wird er bei ihnen genannt. — Indes mögen immerhin manche Wörter aus dem in Babylon gesprochenen Aramäisch von den aus dem Exil zurückkehrenden Juden mitgebracht sein, mag auch sonst das babylonische Aramäisch einigen Einfluß auf die Gestalt des in Palästina gesprochenen Aramäisch gehabt haben, immerhin ist die Verwandtschaft des sogenannten Chaldäisch mit dem einzigen Aramäisch, das wir kennen, mit dem Syrischen, so groß und seine

aramäischen Eigentümlichkeiten von so geringer Bedeutung, zumal die Eigentümlichkeit des babylonischen Aramäisch uns so unbekannt ist, daß sich die Ansicht nicht halten läßt, unser Chaldäisch verhalte sich zum Syrischen wie ein ostaramäischer, babylonischer Dialekt zu einem westaramäischen. (Jene Behauptung vertraten Dietrich de sermonis Chaldaici proprietate, Leipzig 1838. Winer, Grammatik des biblischen und targumischen Chaldaismus (in der Einleitung). Hävernick I, a S. 115 ff. Wichelhaus, de novi Test. versione Syriaca, Halle 1850. S. 36—50. Wir stehen dagegen auf Hupfelds Seite.) Wir werden vielmehr das Syrische von dem sogenannten Chaldäischen nur so unterscheiden können, daß wir jenes ein reines aber späteres Aramäisch, dieses dagegen ein älteres, von jenem von Hause aus jedenfalls nur sehr wenig unterschiedenes, von den Juden aber hebraisiertes Aramäisch nennen. Passender als der Name chaldäisch wäre darum der Name jüdisch-aramäisch.

Die Mischung des Jüdisch-Aramäischen mit Hebraismen ist übrigens eine verschiedene; am reinsten ist das Aramäisch erhalten in dem Targum des Onkelos über den Pentateuch; schon mehr Hebraismen kommen in den andern Targumim vor, und am meisten in unsern in jüdisch-aramäischer Sprache geschriebenen biblischen Abschnitten. Jenes verhältnismäßig reinere Jüdisch-Aramäisch nannte man früher die babylonische Mundart, das hebräisch gefärbte dagegen die hierosolymitanische. — Die Umgangssprache der Zeitgenossen Christi war dieselbe jüdisch-aramäische, in welchen jene Abschnitte der Bibel und die Targumim geschrieben sind. Ihre Bezeichnung als syrochaldäische Sprache hat keinen haltbaren Grund. Die im N. T. und bei Josephus vorkommenden Ausdrücke deuten keinerlei Unterschied von dem Jüdisch-Aramäischen des A. T. an.

Solche Ausdrücke sind: בַּר (Sohn) in den Namen Bar Jona, Barabbas, Bartholomäus, Barsabas, Barnabas, Bartimäus. רֵיקָא Matth. **5**, 22. מָמוֹנָא, מָמוֹן, Matth. **6**, 24. אֵלִי אֵלִי לְמָא שְׁבַקְתָּנִי Matth. **27**, 46. טָלִיתָא קוּמִי Mark. **5**, 41. אַבָּא Mark. **14**, 36. בֵּית חֶסְדָּא, Bethesda, Joh. **5**, 2. גַּבְּתָא, Gabbatha, Joh. **19**, 13. חֲקַל דְּמָא Apostelgesch. **1**, 19. מָרָן אֲתָא 1. Kor. **16**, 22. — Josephus antiqu. II, 1, 1: פַּסְחָא. אֲדוֹנָא. III, 7, 1: כְּחֲנָא. III, 10, 6: עֲצַרְתָא.

§ 4.

Die äußeren Mittel und Formen des Schreibens.

Eine Litteratur kann bei einem Volke erst entstehen, wenn die äußeren Vorbedingungen dazu bei demselben vorhanden sind. Vor allem muß es eine Schrift haben. Es muß aber auch im Gebrauch derselben soweit fortgeschritten und geübt sein, daß es sie ohne zu große Schwierigkeit handhaben kann. Solange der Gebrauch der Schrift sich noch darauf beschränkt, daß man wichtige Gesetze und Verträge oder die Erinnerung an große Männer und bedeutende Ereignisse durch eingegrabene, eingehauene oder eingeritzte Inschriften auf Stein oder Erz der Nachwelt zu überliefern sucht, ist die Entstehung einer eigentlichen Litteratur noch nicht möglich. Erst wenn man durch längeren derartigen Gebrauch der Schrift eine gewisse Fertigkeit im Zeichnen der Schriftzeichen erlangt und wenn Schreibmaterialien in Gebrauch gekommen sind, welche das Schreiben weniger erschweren, kann ein Anfang in der Schriftstellerei gemacht werden. Es fragt sich also: wann waren bei den Hebräern die Vorbedingungen zu den ersten Anfängen der Schriftstellerei vorhanden?

Die Frage, wann die Buchstabenschrift im Unterschied von der Bilderschrift entstanden sei, und welchem Volke der Ruhm der Erfindung derselben gebühre, berührt uns hier nicht. Es genügt, daß die Thatsache feststeht, daß die vorderasiatischen, namentlich die semitischen Völker schon in vormosaischer Zeit eine Buchstabenschrift hatten und sie in schriftlichem Verkehr anwendeten. Diese Thatsache steht fest, mögen nun die Phönicier oder die Aramäer die Erfinder der semitischen Buchstabenschrift sein, oder mag die letztere der ägyptischen Hieroglyphenschrift ihre ursprüngliche Entstehung verdanken.

Das Vorhandensein und der Gebrauch des semitischen Alphabets schon in vormosaischer Zeit ergiebt sich aus folgendem:

1. Die semitischen Völker selbst haben keine geschichtliche Erinnerung über die Erfindung der Buchstabenschrift, schreiben dieselbe vielmehr ihren Gottheiten zu, verlegen sie also in das graueste Altertum, in die vorgeschichtliche, mythische Zeit. So schreibt der Phönicier Sanchuniathon (Euseb., praepar. evang. I, 9) dieselbe dem phönicischen Gotte Thaaut zu; und die babylonische Sage nennt nach Berosus den fischgestaltigen Oannes als den Erfinder derselben.

2. Die Griechen, an ihrer Spitze Herodot (5, 58, vergl. 2, 49), berichten einstimmig, daß sie ihr Alphabet von den Phöniciern erhalten

haben, was auch durch Vergleichung des altgriechischen Alphabets mit dem phönicischen über allen Zweifel erhoben wird, und daß schon der Tyrier Kadmos die phönicischen Buchstaben nach Griechenland gebracht habe. Kadmus aber soll dreihundert Jahre vor der Zerstörung Trojas, also ungefähr zur Zeit Mosis gelebt haben. Jedenfalls mußte bei den semitischen Völkern die Buchstabenschrift schon weithin verbreitet sein, ehe sie dieselbe andern Völkern mitteilten.

3. Die israelitische Erinnerung insbesondere weiß gar nichts über die Erfindung der Buchstabenschrift zu sagen. Hätte sie, wie auch schon behauptet ist, Moses erst aus der ägyptischen Schrift gebildet, so würde er ohne Zweifel auch als Erfinder derselben genannt worden sein. Ebenso hätte sich, wenn Justus Olshausen (über den Ursprung des Alphabets, 1841) darin Recht hätte, daß die Israeliten während ihres Aufenthalts in Ägypten ihr Alphabet nach dem Muster oder wenigstens nach dem Princip einer ägyptischen Buchstabenschrift gebildet hätten, sicherlich eine Erinnerung daran erhalten. Aus dem völligen Stillschweigen der Bibel, die doch sonst die Erfindung mancher Kunst erwähnt (Gen. 4), müssen wir schließen, daß Israel, als es zum Volke ward, die Buchstabenschrift schon als längst vorhanden vorfand.

4. Auch aus einzelnen im Pentateuch sich findenden Spuren läßt sich entnehmen, daß schon in der vormosaischen Zeit die Schreibekunst verbreitet gewesen sein muß. Nach Gen. 38, 18 hat schon Juda einen Siegelring gehabt. Lassen wir diese Angabe auch dahingestellt, da sie auf einem Anachronismus beruhen könnte, so geht aus Ex. 28, 11. 21. 36 wenigstens soviel hervor, daß das Gravieren von Siegelringen bereits in der mosaischen Zeit eine ganz bekannte Sache gewesen ist (vergl. פִּתּוּחֵי חוֹתָם, Steinschneider). Wo aber Siegelringe in Gebrauch sind, da muß auch die Schreibekunst schon ziemlich in Übung gekommen sein. — Gen. 41, 8 ff. wird ferner eine Klasse von ägyptischen Priestern חַרְטֻמִּים genannt; dies ist eine hebräische Übersetzung der ägyptischen Benennung der ἱερογραμματεῖς, und der Ausdruck kommt her von חרט einschneiden, eingraben; daher חֶרֶט der Griffel, das gewöhnliche Schreibwerkzeug. Schon die Bildung dieses Worts weist auf Bekanntschaft mit der Schreibekunst hin. Freilich kann man einwenden, es lasse sich mit Sicherheit aus dieser Stelle nur folgern, daß die Israeliten etwas von der ägyptischen Schreibekunst wußten, nicht aber, daß sie auch selbst schon dieselbe besaßen. — Allein Ex. 5, 6 ff. 15 f. kommen

auch israelitische Beamte vor, welche שֹׁטְרִים heißen. Dies bedeutet aber nichts andres als „Schreiber", wie aus dem Syrischen, Chaldäischen und Arabischen hervorgeht (שׁטר einhauen, schreiben). — Von Stellen wie Num. **11**, 26; **5**, 23; Ex. **24**, 4 u. a., an welchen im Pentateuch ausdrücklich das Schreiben als eine den gebildeten Israeliten bekannte und von ihnen geübte Kunst erwähnt wird, wollen wir absehen, da sich über die Berechtigung zur Benutzung dieser Stellen streiten läßt.

5. Dagegen ist von Bedeutung, daß schon in dem uralten Lied Deboras Richt. **5**, 14 Kriegsbeamte den Titel סֹפֵר führen, und daß nach Richt. **8**, 14 ein Knabe aus Suckoth des Schreibens mächtig ist. War aber in der Richterperiode, die in allen Kunstfertigkeiten hinter der mosaischen Zeit zurückstand, die Schreibekunst verbreitet, so muß dies in der mosaischen Zeit viel mehr der Fall gewesen sein.

6. Von besondrer Wichtigkeit ist, daß nach Jos. **15**, 15 f. eine kanaanitische Stadt, die später Debir hieß, den Namen קִרְיַת סֵפֶר (Bücherstadt) führte; daraus geht hervor, daß bei den Kanaanitern schon lange vor der Eroberung Kanaans durch die Israeliten das Schreiben in Übung gewesen sein muß. (Hitzig in seiner Schrift: „Die Erfindung des Alphabets", 1840, kombiniert aus diesem Namen sogar, daß die kanaanitischen חִתִּים in der Gegend dieser Stadt das semitische Alphabet erfunden hätten!)

Nach alledem dürfte nicht daran gezweifelt werden können, daß die Schreibekunst den Semiten schon in der vormosaischen Zeit bekannt war und daß man auch damals schon Schreibmaterialien gebrauchte, welche das Schreiben nicht so erschwerten wie Stein- oder Erzmaterial (vergl. das Wort סֵפֶר). So müssen die Israeliten notwendig wenigstens das semitische Alphabet schon gekannt haben, als sie nach Ägypten zogen. Mögen sie die Anwendung desselben nicht nur zu Steininschriften, sondern zu eigentlicher Schriftstellerei erst von den Ägyptern gelernt haben, oder mag auch letztere ihnen schon bekannt gewesen sein, jedenfalls waren bereits in der vormosaischen Zeit alle Vorbedingungen zu den ersten Anfängen israelitischer Schriftstellerei vorhanden.

Über das Verhältnis unsrer jetzigen hebräischen Schrift zu der in der alten Zeit gebrauchten ist hier vorläufig nur folgendes zu bemerken: Die hebräischen Schriftzeichen hatten wenigstens bis zum Exil, in Wahrheit aber noch geraume Zeit länger ältere, von unsern

jetzigen bedeutend abweichende Formen. Die Richtung der Schrift ging von Anfang an von rechts nach links, wie in allen morgenländischen Schriften, nicht bloß den semitischen. Eine Ausnahme machen die Keilschrift und die äthiopische Schrift, welche letztere aber früher auch die allgemeine Richtung hatte. Auch die Schriften, welche zunächst eine senkrechte Richtung, von oben nach unten haben, wie die chinesische und mongolische Schrift, reihen die senkrechten Linien von rechts nach links aneinander an. Auch die altgriechische Schrift hat noch die gleiche Richtung von rechts nach links. Ein Übergang zu der im Griechischen jetzt herrschenden umgekehrten Richtung war das sogenannte βουστροφηδόν, bei welchem man von der Rechten zur Linken schrieb, sich dann nach Art der pflügenden Ochsen umwendete und von links nach rechts, hierauf abermals von rechts nach links u. s. w. schrieb (vergl. die Grundbedeutung des Wortes versus Wendung). —

Auf breiten Blättern bildete man gewöhnlich Kolumnen, Jer. 36, 23 דְּלָתוֹת genannt. Anfangs schrieb man nur auf eine Seite, erst später auch auf die Rückseite (ὀπισθόγραφος). Daß man ohne alle Zwischenräume, continua serie, geschrieben habe, ist nicht richtig. Vielmehr haben die ältesten Denkmäler sowohl eine Wort- als eine Satzabteilung, dann und wann auch eine Andeutung größerer Sinnabteilungen. Jedoch waren alle diese Abteilungen nur durch kleinere oder größere Zwischenräume bezeichnet, noch nicht durch Punkte oder dergl., sodaß also noch leicht verschiedene Wörter oder Sätze zusammenfließen konnten. Auch die Stichenabteilung in poetischen Schriften, die Sonderung der einzelnen Stichen durch Zwischenräume oder ihre Verteilung auf je eine Zeile ist uralt. — Dagegen haben wir uns unsere jetzige Interpunktion und Vokalisation aus der ursprünglichen Schrift vollständig wegzudenken. So lange das Hebräische eine lebende Sprache war, bedurfte man keiner Bezeichnung der Vokale.

Die ältesten Schreibmaterialien waren festerer Art: Felsen, Steinplatten (לוּחוֹת), Steinsäulen (Ex. 24, 12; 31, 18; 34, 1 u. oft), Backsteine, Thontafeln und Thoncylinder (babylonische Denkmäler), Metalltafeln von Erz oder Blei (עוֹפֶרֶת Jes. 8, 1), Holz und zwar Stäbe (Homer Il. 7, 175; Cic. de divinatione II, 41) oder Schindeln (σχέδη, mit welchem Wort unser „Zettel" zusammenhängt), im gewöhnlichen Verkehr Wachstafeln (tabulae ceratae). Daß diese festeren Materialien die ältesten gewesen sind, zeigt die Etymologie

der Ausdrücke, durch welche das Schreiben bezeichnet wird, wie כתב, חרט, שטר, ספר, γράφειν, scribere. Jedoch sind diese Materialien natürlich auch dann noch im Gebrauch geblieben, als man schon andere, leichter zu benutzende kannte, und zwar sogar auch zu Schriftwerken. So fand Pausanias (IX, 31, 4) Hesiods ἔργα καὶ ἡμέραι bei den Böotiern auf Blei geschrieben. Und zu den frühesten Abschriften des Koran wurden Steine, Knochen und Palmblätter verwendet.

Bedeutend erleichtert wurde das Schreiben, als man die Buchstaben nicht mehr in festes Material eingrub, sondern sie nur auf glatte Flächen mittelst einer Farbe auftrug. Das unvollkommenste derartige Material ist der Baumbast, dessen Fasern gewöhnlich nebeneinander geleimt wurden. Aber schon in sehr alter Zeit wendete man das bessere Material des Papyrus an. Man gewann es aus dem Mark der Papyrusstaude, das in dünne Blättchen zerschnitten ward. Letztere wurden nebeneinander geleimt und mit einer querliegenden zweiten Reihe ebensolcher Streifen bedeckt. Dann wurde das Papier gepreßt und an der Sonne getrocknet. In Ägypten hat man schon wenigstens 2000 Jahre vor Chr. auf Papyrus geschrieben; es sind uns sogar ägyptische Papyrusrollen mit hieroglyphischer und hieratischer Schrift aus der vormosaischen Zeit (ca. 4000 vor Chr.) erhalten. Etwa zwanzig Blätter wurden gewöhnlich zu einer Buchrolle verbunden, indem man sie um eine Rolle wickelte.

Daß nun auch die semitischen Völker schon in uralter Zeit ein derartiges Schreibmaterial haben mußten, beweist der Städtename Kirjath Sepher. Es ist indes nicht wahrscheinlich, daß die Vorderasiaten, also auch die Hebräer, auf ägyptischem Papyrus geschrieben haben. Zwar kommt auch dieses Schreibmaterial vor, weit häufiger aber Tierhäute, von denen man gewöhnlich nur die innere Haut benutzte. Denn wir wissen nicht nur, daß bei den Griechen, namentlich den Joniern und Lacedämoniern Felle (διφθέραι) das älteste Schreibmaterial waren, sondern auch, daß sie dasselbe ebenso wie die Buchstabenschrift aus Vorderasien erhalten haben (Herod. V, 58 und andere griechische Autoren). Auch wissen wir aus Diodor (II, 32), daß die alten Perser auf Felle geschrieben haben. Was speciell die Hebräer betrifft, so geht aus Num. 5, 23 hervor, daß die Schrift von dem Schreibmaterial mit Wasser abgewischt werden konnte. Folglich konnte das Material nicht Papyrus sein, welches im Wasser zergangen wäre; auch nicht Byssus, von welchem die Schrift nicht

so leicht sich hätte abwischen lassen. Vielmehr benutzten die Israeliten Tierfelle, in deren Verarbeitung, wie aus Ex. 25, 5 und Levit. 13, 48 hervorgeht, sie schon in der mosaischen Zeit recht geübt sein mußten. Wir werden uns also die Schriften des A. T. auf Tierfelle, und zwar auf Schaf- oder Ziegenleder geschrieben denken müssen. — In späterer Zeit hat man die Verarbeitung der Tierfelle zu Schreibmaterial am besten in Pergamus verstanden; daher kommt der Name Pergament. Aber erst die Römer haben die Kunst erfunden, das Pergament ganz weiß zu machen. Noch jüngeren Datums (8. Jahrhundert) ist die Benutzung der Baumwolle zu Papier, und erst seit dem 13. Jahrhundert kam das Linnenpapier in Gebrauch.

Die Schreibwerkzeuge richteten sich natürlich nach dem Schreibmaterial. Zum Eingraben gebrauchte man den Meißel, zum Einritzen den Griffel (חֶרֶט ein Wort, das ebenso wie stylus auch von der Schriftart gebraucht wurde, Jes. 8, 1; oder עֵט), gewöhnlich aus Eisen bestehend, manchmal auch mit einer Diamantspitze versehen (Jer. 17, 1). Zum Auftragen der Schrift auf glatte Flächen, Papyrus oder Felle gebrauchte man den Pinsel, gewöhnlicher aber das Rohr, das man in späterer Zeit nach Art unserer Federn spaltete (κάλαμοι μεσότομοι). Die Schreibfedern existieren übrigens erst seit dem 8. oder 9. Jahrhundert n. Chr.

Zum Zuspitzen des Schreibrohrs hatte man besondre Messer, תַּעַר הַסֹּפֵר, Jer. 36, 23. — Man schrieb mit Tinte, דְּיוֹ Jer. 36, 18, von der schwarzen Farbe so genannt, welche die Schreiber in Tintenfässern bei sich trugen (קֶסֶת הַסֹּפֵר, Schreibgerät, Ezech. 9, 3).

Die beschriebenen Felle wurden zu Büchern (סֵפֶר) aneinander gefügt und dann auf Rollstäben aufgerollt. Letztere waren mit Knöpfchen (κεφαλίς, capitulum) versehen. So geschah es sicher seit der Zeit des Jeremias. Die Buchrollen hießen: מְגִלָּה, Ps. 40, 8. Jer. 36. Ezech, 2, 9; gewöhnlich מְגִלַּת סֵפֶר.

Auch einzelne Blätter, z. B. Briefe, heißen סֵפֶר. Briefe und Urkunden wurden mit Siegelringen oder Petschaft versiegelt. Aber man gebrauchte zum Siegeln nicht Wachs, sondern eine besondre Art Thon- oder Siegelerde, Hiob 38, 14.

§ 5.

Namen des Alten Testaments und Ordnung seiner einzelnen Bücher.

1. Die älteste Bezeichnung des A. T. ist הַסְּפָרִים, αἱ βίβλοι, die Schriften. Sie findet sich schon Dan. 9, 2. Auch spätere Juden gebrauchen sie noch, aber in der chaldäischen Form סִפְרִין, auch mit dem Zusatz סִפְרֵי הַקֹּדֶשׁ. Griechisch kommt statt αἱ βίβλοι gewöhnlicher τὰ βιβλία vor (vergl. schon den Prolog zu Jesus Sir.). Letzterer Name ist besonders durch Chrysostomus als Bezeichnung der alt- und neutestamentlichen Schriften in Umlauf gesetzt worden. Vergl. Suicer, thesaurus ecclesiasticus, I, 687. Lateinisch biblia, bibliorum. Im mittelalterlichen Latein biblia, bibliae; daher unser deutsches Wort: „Bibel".

Ein anderer, häufiger gebrauchter Name ist כְּתָב, כְּתָבָא, auch הַכָּתוּב und כְּתָבֵי הַקֹּדֶשׁ, griechisch ἡ γραφή (2. Petr. 1, 20 u. oft), αἱ γραφαί (Matth. 22, 29. act. 18, 24), γραφαὶ ἁγίαι (Röm. 1, 2), ἱερὰ γράμματα (2. Tim. 3, 15).

Ferner wird das A. T. nach seinen Hauptbestandteilen genannt, entweder bloß תּוֹרָה, ὁ νόμος (Joh. 12, 34) nach der Regel: a potiori fit denominatio, oder ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται (act. 28, 23 f. Joseph. de Maccab. § 18), oder ὁ νόμος, οἱ προφῆται καὶ οἱ ψαλμοί (Luk. 24, 44), ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ ἄλλα βιβλία (Prolog zu Jesus Sirach).

Bei den späteren Juden kommen auch folgende Namen vor: הַמִּקְרָא, „was vorgelesen wird", מִקְדַּשׁ יְהוָה sanctuarium Jehovae, בֵּית מִקְדָּשׁ domus sanctitatis und besonders häufig עֶשְׂרִים וְצַרְבָּעָה oder סֵפֶר הָעֲצַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים nach der Zahl der alttestamentlichen Bücher gemäß der Zählung der Talmudisten.

Bei den Kirchenvätern endlich kommen die Namen vor: ἡ παλαιὰ διαθήκη (2. Kor. 3, 14) und βιβλία τῆς παλαιᾶς διαθήκης. Die Vulgata hat dafür foedus, pactum in den von Hieronymus übersetzten Büchern. Allein in der Itala und in den Büchern der Vulgata, welche aus derselben beibehalten sind (Psalmen, Makkab., Weish., Jesus Sir., N. T.), nahm man διαθήκη nicht in der Bedeutung „Bund", sondern in der Bedeutung „Testament", welche das Wort z. B. Hebr. 9, 16 f. hat. Daher die lateinische Bezeichnung Vetus testamentum, ein besonders bei Tertullian vorkommender Name, der indes nicht erst von ihm erfunden ist, sondern schon zu seiner Zeit

der in der lateinischen Kirche gebräuchlichste Name war, wie aus Tertull. adv. Marcionem IV, 1 hervorgeht. — Beide Worte, διαθήκη und testamentum, sind Übersetzungen des hebräischen Wortes בְּרִית. Schon im A. T. kommt vor ein סֵפֶר הַבְּרִית; so wird Ex. 24, 7 eine kleine Gesetzessammlung bezeichnet, so 2. Kön. 23, 2 das Deuteronomium, der Pentateuch 1. Makkab. 1, 57; Sir. 24, 23. Auf den Pentateuch bezieht sich auch ἡ παλαιὰ διαθήκη 2. Kor. 3, 14.

Neben dem Ausdruck vetus testamentum ward aber in der lateinischen Kirche ebenfalls schon zu Tertullians Zeit die Bezeichnung vetus instrumentum gebraucht, welche sich beide auch bei Rufin und Augustin finden. Erst in neuerer Zeit hat man statt testamentum auch die Benennung foedus gebraucht.

2. Einteilung und Anordnung der alttestamentlichen Bücher.

Die älteste, mit der Geschichte der Entstehung der kanonischen Sammlung zusammenhängende Einteilung ist folgende:

I. תּוֹרָה, νόμος, der Pentateuch.

II. נְבִיאִים, προφῆται, dies sind teils die historischen Schriften: Josua, Richter, Bb. Samuel und Könige, teils die eigentlichen prophetischen Schriften mit Ausnahme Daniels.

III. כְּתוּבִים, die übrigen Schriften. Diesem ganz allgemeinen Namen setzte man anfänglich wohl eine nähere Bestimmung bei; so sind im Prolog zu Jesus Sirach, dem ältesten Dokument dieser Einteilung (um 130 v. Chr.), die Ketubim mit den Ausdrücken bezeichnet: τῶν κατ' αὐτοὺς (die Propheten) ἠκολουθηκότων, τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων und τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων. Der griechische Ausdruck dafür lautet τὰ γραφεῖα, der gebräuchlichste ist ἁγιόγραφα. Beide Namen finden sich bei Epiphanius, der letztere aber wird nur als von andern gebraucht angeführt.

Die Propheten zerfallen wieder in die oben angeführten historischen Bücher נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים, und in die נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים die eigentlichen Propheten (außer Daniel). Diese Bezeichnungen darf man nicht durch „frühere" und „spätere" Propheten wiedergeben, wie vielfach, z. B. schon im Talmud, angenommen worden ist. Das dabei entstehende Bedenken, daß doch jene Geschichtsbücher die Geschichte Israels bis zum Exil darstellen, also nicht von früheren d. h. älteren Propheten geschrieben sein können, hat z. B. Bux-

torf durch die Annahme zu beseitigen gesucht: die Geschichtsbücher hießen „frühere Propheten", weil sie von den ältesten Propheten (Samuel, Elias, Elisa) handelten. Ähnlich ist Wellhausen (Geschichte Israels S. 235) der Meinung, jeder Prophet habe seine Periode selbst beschrieben. Jene Ausdrücke beziehen sich indes überhaupt nicht auf die Zeitfolge, sondern nur auf die Reihenfolge im Kanon. Man hat sie also mit „vordere" und „hintere" Propheten zu übersetzen.

Die hinteren oder eigentlichen Propheten werden wieder eingeteilt in גְּדוֹלִים große Propheten, nämlich Jesaja, Jeremias und Ezechiel, und in קְטַנִּים kleine Propheten. Letztere faßte man schon im 2. Jahrhundert v. Chr. unter dem Namen οἱ δώδεκα προφῆται zusammen. So heißen sie Sir. 49, 10. Zwar haben Bretschneider (lib. Sir. graece p. 662) und Hävernick (I. a S. 66) die Echtheit dieser Stelle angefochten, doch Fritzsche (Kommentar zu Sirach S. 293) hat sie gegen den Vorwurf der Interpolation verteidigt. Ein späterer Name war βίβλος τῶν δώδεκα προφητῶν oder τὸ δωδεκαπρόφητον, bei den Rabbinen תְּרֵי עָשָׂר. Die Unterscheidung selbst bezieht sich lediglich auf den äußern Umfang der einzelnen prophetischen Schriften. —

Die großen Propheten sind nach der Zeitfolge geordnet. Die Aufeinanderfolge der kleinen ist ebenfalls in der Hauptsache durch die Rücksicht auf das Zeitalter der einzelnen Propheten, natürlich nach rabbinischer Ansicht darüber, bestimmt. Obenan stehen die unter den Königen Uzzia und Jerobeam II. lebenden Propheten Hosea und Amos. Zwischen ihnen ist Joel angesetzt, aus welchem Amos bereits einzelne Verse entlehnt hat. Dann folgen Obadja und Jona, deren Zeit nicht angegeben ist. Mit Rücksicht auf ihren geringeren Umfang stellte man sie hinter die drei ersten Propheten, und zwar in dieser Reihenfolge, weil man Obadja mit dem 1. Kön. 18, 3 erwähnten Obadja identificierte (Hieron. zu Obadja. Sanhedrin 39, 6), also für den ältesten Propheten hielt, während man Jona durch Gleichsetzung mit dem 2. Kön. 14, 25 erwähnten Jona für jünger als Obadja, aber immerhin für älter als Amos und Hosea hielt. Dann folgen nach dem wirklichen oder angenommenen Zeitalter: Micha, der Zeitgenosse Jothams und Hiskias; Nahum, der wider Ninive, und Habakuk, der wider Babylon redete; Zephanja, der unter Josia lebte; endlich die nachexilischen Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi.

Unter den Ketubim sind drei verschiedene Abteilungen zu unterscheiden, welche in den hebräischen Ausgaben folgendermaßen geordnet sind:

1. Die Bücher, welche von den Juden als poetische Bücher betrachtet wurden und darum auch eine besondre poetische Accentuation erhalten haben: Psalmen, Sprüche und Hiob. Sie werden zusammengefaßt unter dem Merkwort (סִ֫פְרֵי), das man aus den Anfangsbuchstaben ihrer Titel bildete: אֱמֶת. Im Talmud (Sota 7a) heißen sie nach Fürst (S. 59): כְּתוּבִים רִאשׁוֹנִים גְּדוֹלִים.

Diese Bezeichnung rührt nicht von den Masoreten her, die sich vielmehr der Bezeichnung סִ֫פְרֵי תֹּאם bedienten; sie entspricht auch nicht einer wirklich vorkommenden Reihenfolge. — Die poetischen Stücke in den historischen Büchern, das Hohelied und die Klagelieder entbehren der poetischen Accentuation.

2. Die fünf מְגִלּוֹת: Hohelied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther. Das Buch Esther, das bei den Juden wenigstens teilweise in besonders hohem Ansehen stand, führt auch allein den Namen מְגִלָּה oder מְגִלַּת אֶסְתֵּר. Die Zusammenfassung dieser kleinen Schriften erklärt sich daraus, daß sie in den Synagogen an gewissen Festtagen vorgelesen wurden: das Hohelied am Passahfest, Ruth am Pfingstfest, Klagelieder am 9. Ab (Juli—August), dem Tage der Tempelverbrennung, Prediger am Laubhüttenfest, Esther am Purimfest. Daher ihre Reihenfolge. — Die drei poetischen unter ihnen, Prediger, Hohelied und Klagelieder heißen Megilla 7a und öfter כְּתוּבִים קְטַנִּים (Fürst, S. 59).

3. Daniel, Esra, Nehemia, Chronik, Sota 7a zusammengefaßt als כְּתוּבִים אַחֲרוֹנִים.

Die angegebene, in den hebräischen Bibelausgaben sich findende Einteilung und Anordnung der einzelnen Bücher ist wenigstens ihren Grundzügen nach uralt. Schon in Sirach **45—49** läßt sich wenigstens in betreff der zwei ersten Hauptabteilungen dieselbe Reihenfolge der Bücher erkennen; und im Prolog zu Jesus Sirach sind die drei Hauptklassen ausdrücklich genannt. Auch Luk. **24**, 44 kann man als Zeugnis für die drei Abteilungen anführen; nur darf man in dieser Stelle nicht den Beweis dafür finden wollen, daß die Psalmen den ersten Platz unter den Hagiographen einnahmen. Von den letzteren werden dort die Psalmen genannt, weil unter den Hagiographen, wenn es sich um messianische Weissagungen handelt, die Psalmen fast ausschließlich (neben Daniel) in Betracht kommen. —

Aus Matth. **23**, 35 und der Parallelstelle Luk. **11**, 51 darf man schließen, daß im ersten christlichen Jahrhundert auch schon die Chronik die letzte Stelle im alttestamentlichen Kanon einnahm. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, daß an dieser Stelle durch ein Versehen Zacharia, Berechias Sohn, genannt wird, während Zacharia, Sohn Jojadas, dessen Ermordung 2. Chron. **24**, 20 ff. berichtet wird, gemeint ist. Dann ist neben Abel, dem ersten unschuldig Gemordeten, von welchem im ersten Buch der Schrift die Rede ist, der letzte genannt, von dessen Ermordung im letzten Buch der Schrift, in der Chronik, die Rede ist, nämlich eben jener Zacharia.

Die drei Hauptabteilungen werden ferner im Talmud (Traktat baba bathra, fol. 14) und von Hieronymus im prologus galeatus namhaft gemacht. Doch kommen auch bei den hebräischen Juden in betreff der Reihenfolge einzelner Bücher der zweiten und der dritten Abteilung einige Abweichungen vor. Namentlich weicht der Talmud a. a. O. darin von der durch die Masoreten recipierten Reihenfolge ab, daß er die großen Propheten so aufeinander folgen läßt: Jeremias, Ezechiel, Jesaja; und diese Stellung muß, nach seinen Ausdrücken zu schließen, in der damaligen Zeit in den Handschriften gewöhnlich gewesen sein. Den Grund derselben giebt er so an: cum libri regum finiantur in desolatione, et Jeremias totus versetur in desolatione, Ezechiel vero incipiat in desolatione et finiat in consolatione, et Jesajas totus versetur in consolatione, copulaverunt desolationem cum desolatione et consolationem cum consolatione. Dieselbe Stellung hat Jesaja in den Handschriften der deutschen und der gallischen Juden, während er in denen der spanischen Juden die masoretische Stellung einnimmt. — Am wenigsten steht die Ordnung der Hagiographen fest. Die deutschen Handschriften haben die angegebene Ordnung, sodaß die Psalmen die erste und die Chronik die letzte Stelle einnehmen. Der Talmud weicht davon darin ab, daß er das Büchlein Ruth vor die Psalmen und Hiob vor die Sprüche stellt, dann folgt Koheleth, Hohelied, Klagelieder, Daniel, Esra, Nehemia, Esther, Chronik. — Die Masoreten dagegen und die spanischen Handschriften ordnen die Hagiographen in folgender Weise: Chronik, Psalmen, Hiob, Sprüche, Ruth, Hohelied, Prediger, Klagelieder, Esther, Daniel, Esra, Nehemia.

Eine wesentlich verschiedene Einteilung und Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher findet sich in der Septuaginta und Vulgata.

Namentlich sind der Sachordnung zulieb die Grenzen zwischen der zweiten und dritten Hauptabteilung verwischt. Auch die apokryphischen Schriften sind dieser Sachordnung gemäß zwischen die kanonischen verteilt. Auch sonst finden sich im einzelnen manche Abweichungen.

Zwar bieten auch die Handschriften der Septuaginta unter sich wieder manche Verschiedenheiten dar; aber wenigstens in einigen Punkten stimmen sie mit einander überein. Die gewöhnlichste Ordnung, wie sie namentlich im codex Vaticanus sich findet, ist folgende:

1. Pentateuch.

2. Sämtliche historische Bücher, und zwar in folgender Ordnung: Josua, Richter, Ruth (dies Buch hat in allen mss. diese Stellung), 4 Bücher der Könige (Samuel u. Kön.), 1. Buch Esra (apokryph, in griechischer Sprache), 2. Buch Esra (unser Buch Esra), Nehemia, Tobias, Judith, Esther.

3. Poetische Bücher: zuerst Hiob, weil man ihn für das älteste Buch hielt; Psalmen; dann die salomonischen Schriften: Sprüche, Prediger, Hohelied, Weisheit; endlich Sirach.

4. Die Propheten, und zwar zunächst die drei Propheten, welche nach der Überschrift der älteren Zeit bis auf Hiskias angehören: Hosea, Amos, Micha; es folgen die fünf, deren Zeit nicht angegeben ist: Joel, Obadja, Jona, Nahum, Habakuk, also in der Reihenfolge des hebräischen Kanons; sodann die Propheten von Josia an: Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi. Danach Jesaja, Jeremias, Baruch, Klagelieder, Brief des Jeremias, Ezechiel, Daniel (die Klagel. und Dan. haben in allen mss. diese Stellung). Den Schluß bilden: 4 Bücher der Makkabäer. — Im codex Alexandrinus folgen auf Esra, Nehemia und Esther die Bücher Tobias, Judith, 2 Bb. Esra, 4 Bb. Makk.

Luther ist im allgemeinen der Ordnung der Septuaginta und Vulgata gefolgt, nur daß er 1. die Apokryphen als Anhang hinter die kanonischen Bücher stellt und 2. die kleinen Propheten den großen nachstellt und sie im einzelnen in der hebräischen Reihenfolge aufeinander folgen läßt.

In den Einleitungen ins A. T. folgt man gewöhnlich der Ordnung Luthers, wenigstens insoweit, als man nach dem Pentateuch alle historischen Schriften des alttestamentlichen Kanons behandelt

und Daniel unter den Propheten aufführt. Dagegen hält man sich darin an die hebräische Reihenfolge, daß man die Propheten vor den poetischen Schriften behandelt und bei den letzteren auf die Psalmen die Sprüche und dann erst Hiob folgen läßt. Damit ist allerdings eine bessere Sachordnung hergestellt als in unsren hebräischen Bibelausgaben; und wenn man die Einleitung als biblische Litteraturgeschichte behandelt, so läßt sich gegen diese Ordnung nichts einwenden. — Aber anders steht die Sache für uns. Die in unsern hebräischen Bibeln beobachtete Ordnung ist nicht bloß das Resultat der Entstehungsgeschichte des Kanons, sondern es liegt ihr auch eine Rücksicht auf den inneren Charakter der einzelnen Schriften, namentlich eine Rücksicht auf das Verhältnis derselben zur Offenbarung zu Grunde. Wir werden uns daher an die in unsern hebräischen Bibeln vorliegende Reihenfolge zu halten haben, indem wir nur bei den Propheten der aus rein äußerlichen Gesichtspunkten gemachten Ordnung eine chronologische substituieren.

3. Zahl der alttestamentlichen Bücher. Der Talmud und mit ihm die Rabbinen zählen 24 Bücher. So auch das aus der Zeit Nervas stammende 4. Buch Esra (14, 44). Dieses zählt auf: 1—5: die 5 Bb. Mosis. 6—13: 8 Nebiim, und zwar 4 vordere und 4 hintere, also: 6. Josua. 7. Richter. 8. Samuel (als ein Buch). Desgl. 9. Könige. 10. Jeremias. 11. Ezechiel. 12. Jesaja. 13. die kleinen Propheten (als ein Buch). 14—24: 11 Ketubim, indem die Bücher der Chronik als ein Buch und ebenso Esra zusammen mit Nehemia als ein Buch Esra gezählt werden.

Dagegen zählen Josephus (contra Apionem 1, 8) und mit ihm die meisten Kirchenväter 22 Bücher nach der Zahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets, indem sie Ruth mit dem Richterbuch und Klagelieder mit Jeremias zusammennehmen, was freilich nur bei der Stellung möglich ist, welche diese Bücher in der Septuaginta haben. Hieronymus führt hierbei an, daß von den 22 Büchern fünf aus je 2 Büchern bestünden, nämlich Sam., Kön., Chron., Esra und Richter (oder Jerem.), weil auch fünf Buchstaben (כ, מ, נ, פ, צ) Doppelbuchstaben seien, sofern sie nämlich außer der gewöhnlichen Form auch noch eine Finalform haben.

Ganz willkürlich zählt Epiphanius (de Wette S. 40) 27 Bücher, indem er die Bücher Samuelis, der Könige und der Chronik, sowie Esra und Nehemia einzeln zählt, während er die zwölf kleinen Propheten für ein Buch rechnet und Klagelieder mit Jeremias

zusammenfaßt. Mit Recht bemerkt de Wette, daß man, wenn jedes Buch des Pentateuchs für sich gezählt wird, mit gleichem Recht auch alle andern, wenngleich kleinen Bücher für sich zählen könne, sodaß man 39 Bücher erhält. Zählt man indes die zusammengehörigen Bücher, also die fünf Bücher Mosis, Samuel, Könige und Chronik nur je als ein Buch, so erhält man 32 Bücher.

Hauptteil I.

Litterargeschichtliche Charakteristik der einzelnen alttestamentlichen Bücher

als Urkunden der Gottesoffenbarung im Alten Bunde.

1. Abteilung: Die Thorah.

Kapitel I.

Namen, Einteilung, Inhalt und Plan des Pentateuchs.

§ 6.

Namen und Einteilung des Pentateuchs.

Der aus dem Pentateuch selbst entnommene Name des ganzen Werkes ist הַתּוֹרָה, vollständiger סֵפֶר הַתּוֹרָה Deut. 31, 26. 2. Kön. 22, 8. Ähnliche Bezeichnungen sind: סֵפֶר תּוֹרַת יְהוָה, 2. Chron. 17, 9. סֵפֶר הַבְּרִית, 2. Kön. 23, 2. 21. 2. Chron. 34, 30 f. סֵפֶר תּוֹרַת יְהוָה בְּיַד מֹשֶׁה, 2. Chron. 34, 14. תּוֹרַת מֹשֶׁה, Esra 7, 6. Mal. 3, 22. vergl. Nehem. 8, 1. Auch heißt es חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי הַתּוֹרָה d. h. fünf Fünfteile des Gesetzes, ein Name, der auch wieder in חוּמְשִׁין verkürzt wird. Die einzelnen Bücher heißen entsprechend חוּמָּשׁ oder חֻמָּשׁ.

Griechische Namen sind: ὁ νόμος, πεντάτευχος, ein femininum, weil man ἡ βίβλος zu ergänzen hat. Eigentlich ist das Wort ein Adjektiv, zusammengesetzt aus πέντε und τεῦχος, und dieses bedeutet nach späterem alexandrinischem Sprachgebrauch soviel als volumen.

Lateinisch heißt es: pentateuchus, entweder als femin. nach dem Griechischen, oder als mascul., scil. liber. Oder quinque libri Mosis, so schon Rufinus und Hieronymus.

Die Einteilung des Pentateuchs in fünf Bücher ist uralt. Sie findet sich in allen hebräischen Handschriften und allen alten Versionen, an ihrer Spitze die Septuaginta. Auch Philo und Josephus kennen sie schon.

Völlig haltlos ist Hävernicks Vermutung, die Keil in der 2. Auflage zurückgenommen, daß diese Einteilung von den griechischen Übersetzern ausgegangen und erst aus der Septuaginta in die hebräischen Handschriften übergegangen sei. Ebenso willkürlich ist Vaihingers Behauptung, der Grund dieser Einteilung sei die Zahlensymbolik gewesen: die Zahl der Vollendung sei 10; die Hälfte derselben stellten die 5 Bücher Mosis dar, die zweite Hälfte seien die Propheten.

Alles spricht dafür, daß die Fünfteilung ebenso alt ist wie das uns vorliegende Werk selbst. Denn das zweite Buch beginnt mit einer Rekapitulation, welche zeigt, daß ein neuer Teil anhebt; das dritte sondert sich vom zweiten deutlich ab, indem es mit einer Sammlung von Opfergesetzen beginnt, und endet mit einer Schlußformel, welcher an der Spitze des vierten Buches eine den Unterschied der weiter folgenden Gesetze von den früheren bezeichnende Eingangsformel entspricht. Am Ende des vierten Buches steht ebenfalls eine allgemeine Schlußformel, der wieder eine neue Eingangsformel an der Spitze des fünften Buches entspricht. Überdies sondert sich das letzte Buch seinem Inhalt nach aufs allerdeutlichste von den früheren Büchern ab. Endlich zeigt auch der Schluß des fünften Buches, daß das Werk so, wie es uns jetzt vorliegt, ein Ganzes für sich sein will, daß also das Buch Josua nicht als ein sechster Teil desselben zu betrachten ist.

Die Namen der einzelnen Bücher sind in den hebräischen Manuskripten und Ausgaben von den ersten oder zwei ersten Wörtern derselben hergenommen, eine Bezeichnungsweise, welche nach Origenes (zu Psalm 1) und Hieronymus (prol. galeatus) schon zu ihrer Zeit bei den Juden üblich war. Danach heißt das erste Buch בְּרֵאשִׁית, das zweite וְאֵלֶּה שְׁמוֹת, das dritte וַיִּקְרָא, das vierte nach Hieronymus וַיְדַבֵּר, das fünfte אֵלֶּה הַדְּבָרִים. In den hebräischen Handschriften und Ausgaben heißt aber das vierte Buch בְּמִדְבַּר, weil dieses ebenfalls im ersten Vers stehende Wort für den Unterschied der am Anfang des vierten Buches stehenden Gesetze von denen des dritten Buches charakteristisch ist. Bei Origenes heißt es Ἀριθμοί, d. i. הַמִּסְפָּרִים פְּקוּדִים, das Fünfteil der Musterungen, ein Name, den auch noch Raschi gebraucht. Ursprünglich bezeichneten diese Namen übrigens nicht die Bücher selbst, sondern nur die je erste

Parasche eines Buches. Im Talmud kommen sie nicht vor; wenigstens im ältesten Teil, in der Mischna, werden Paraschen und Bücher noch ebenso wie im N. T. nach dem Inhalt citiert, vergl. Luk. **20**, 37: ἐπὶ τῆς βάτου. Röm. **11**, 2: ἐν Ἠλίᾳ. Die Genesis heißt in der Mischna סֵפֶר יְצִירָה Buch der Schöpfung, auch ספר אברהם יצחק ויעקב. Exodus סֵפֶר נְזִיקִין de damnis nach Ex. **21**. Leviticus תּוֹרַת כֹּהֲנִים oder תּ״כ. Numeri סֵפֶר הַפְּקוּדִים oder הַמִּסְפָּרִים ס״. Deuteronomium מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה oder סֵפֶר תּוֹכָחוֹת.

Dieser Bezeichnungsweise entsprechen die griechischen und lateinischen Namen, sofern sie sich ebenfalls auf den Inhalt der Bücher oder des Anfangs derselben beziehen: Γένεσις, Schöpfungsgeschichte. Ἔξοδος, Auszug aus Ägypten. Λευιτικόν, leviticus, Gesetze über den levitischen Kultus und das Priestertum. Ἀριθμοί, numeri, Volkszählungen. Δευτερονόμιον, Retraktation des Gesetzes.

§ 7.

Inhalt, Zweck und Anordnung des Pentateuchs im allgemeinen; Inhalt und Plan der Genesis insbesondre.

Der Inhalt des Pentateuchs ist teils Geschichtserzählung, die mit der Erschaffung der Welt beginnt und mit dem Tode Mosis schließt, teils die Sammlung der dem Volke Israel als dem Volke Gottes von Gott gegebenen Gesetze, auf welchen die gesamte Ordnung des alttestamentlichen Gottesreiches beruht. Da und dort sind außerdem Lieder, prophetische Ermahnungsreden und Weissagungen eingeflochten. Doch gehören diese Stücke nicht zum Hauptinhalt. Wie diese eingeflochtenen Stücke sich als historische Referate geben, so haben auch die Gesetze die Form historischer Referate über das, was Gott zu Moses gesprochen hat; sie geben sich also als geschichtliche Beurkundung der Offenbarungen Gottes, durch welche das alttestamentliche Gottesreich unter dem Volke Israel begründet worden ist. Man kann daher den Pentateuch ein Geschichtswerk nennen. Seine Aufgabe ist darzustellen, wie Gott sich aus den Völkern der Erde das Volk Israel zu seinem Eigentumsvolke erwählt, es durch mancherlei Führungen zu dieser Bestimmung erzogen und durch eine vollständige religiös-politische Gesetzgebung alle seine Lebensverhältnisse so geordnet hat, daß damit die Grundlage eines dieses Volk in sich schließenden Gottesreichs gelegt war. Die Geschichte der Aufrichtung dieses Gottesreichs selbst im Lande Kanaan stellt

der Pentateuch nicht mehr dar. Er hat es nur mit der Grundlegung desselben zu thun und schließt darum mit dem Tode Mosis, dessen Gott sich als Organ zur Begründung seines Reiches bedient hat. Seinem Zweck nach will aber der Pentateuch kein bloßes Geschichtswerk, sondern vorwiegend ein Gesetzbuch sein. Israel soll daraus den Willen seines Gottes und Königs kennen lernen, es soll daraus erfahren, wie es sich zu verhalten hat und welches die bleibende Ordnung seiner Lebensverhältnisse sein muß, damit es in Wahrheit ein Volk Gottes sei und bleibe. Die Form des historischen Referates für den gesetzlichen Inhalt ist nur gewählt, weil diese Gesetze Offenbarungen sind und weil ein geoffenbartes Gesetz einfach dadurch als ein für das Volk verbindliches charakterisiert wird, daß es als ein geoffenbartes geschichtlich beurkundet wird. Auch die eigentliche Geschichtserzählung dient demselben Zwecke, welchem der Bericht über die Gesetzesoffenbarung dient; sie will dem Volk in seinen späteren Geschlechtern vorhalten, was es seinem eigentümlichen Charakter, seiner Idee und seiner Bestimmung nach ist, was es mit seinem Namen „Volk Gottes" auf sich hat, und wodurch es zu einem Volk Gottes geworden ist, alles zu dem Zwecke, damit es in der That und Wahrheit ein Volk Gottes sei und bleibe, also zur Unterstützung des gesetzgeberischen Zweckes des Ganzen.

Die Rücksicht auf diese Aufgabe läßt sich auch in der Auswahl und Anordnung des Stoffes erkennen. In beidem giebt sich ein fester und bestimmter Plan kund, nach welchem das Ganze angelegt ist, und welcher selbst durchaus durch den Gesichtspunkt bestimmt ist, daß es sich darum handelt, das Bewußtsein um die Grundlegung und die Grundlagen des Reiches Gottes in dem Volke lebendig zu erhalten. Die Anordnung ist, wie es bei einem Geschichtswerk notwendig ist, eine chronologische. Aber es ist bei der chronologischen Darstellung keineswegs auf Vollständigkeit und noch weniger auf irgend welche Gleichmäßigkeit in der Behandlung der verschiedenen Perioden der Geschichte abgesehen. Es hat dies gewiß teilweise darin seinen Grund, daß man eben von manchen Perioden der Geschichte wenig wußte. Wenn wir aber sehen, daß über den ganzen 430jährigen Zeitraum des Aufenthalts Israels in Ägypten fast gar nichts berichtet wird, daß dann wieder über 38 Jahren des Wüstenzugs ein nur wenig erhelltes Dunkel liegt, daß dagegen der Bericht über die zwei ersten Jahre des Wüstenzugs etwa die Hälfte des ganzen Werks in Anspruch nimmt, so kann das unmöglich bloß daraus erklärt

werden, daß man über jene so karg behandelten Zeitabschnitte nicht mehr wußte, als was im Pentateuch verzeichnet ist; es kann vielmehr nur daraus erklärt werden, daß eben im Pentateuch die Geschichte der Grundlegung des Reiches Gottes erzählt und die Gesetzesoffenbarungen, welche die Grundlage desselben bilden, beurkundet werden sollen, und daß darum geschichtliche Erinnerungen, welche mit dieser Aufgabe nicht im Zusammenhang standen, keine Aufnahme fanden. Aus diesem Grunde bildet der Bericht über die Gesetzgebung den Hauptinhalt und den Kern des ganzen Werkes, an welchen alles andre sich anlagert und zu welchem es in Beziehung steht. Daß sich dies so verhält, wird aus dem Inhalt und der Anlage der einzelnen Bücher näher erhellen.

Die Genesis enthält die Vorgeschichte des von Gott erwählten Volkes. Sie verhält sich zu den übrigen Büchern des Pentateuchs ähnlich wie der ganze Pentateuch zu dem übrigen A. T., vorbereitend und grundlegend. Knobel bezeichnet sie als die Vorhalle zu dem Tempel der Theokratie, dessen Errichtung in den folgenden Büchern dargestellt wird. Ihre Aufgabe ist, zu zeigen, wie das Volk Israel als ein zum Volke Gottes prädestiniertes Volk entstanden ist. Die Entstehungsgeschichte des Volkes soll dargestellt werden, und zwar von dem Gesichtspunkte seiner Bestimmung zum Volke Gottes aus. Es muß also nicht nur berichtet werden, wie Israel als Volk entstanden ist, sondern auch alles das, was im voraus geschehen ist, um es zum Volke Gottes zu machen: seine allmähliche Heraussonderung aus andern Völkern zu einem besondern, in sich geschlossenen Volke, der von Gott geordnete Bildungsgang seiner Stammväter, die ersten, grundlegenden Gottesoffenbarungen, die Entstehung gewisser Sitten und Einrichtungen, welche die spätere Gesetzgebung schon voraussetzte, und besonders auch die Knüpfung der Bande, welche das Volk zu dem Lande Kanaan als seinem künftigen Wohnsitz hinzogen und ihm ein Recht auf die Besitznahme dieses Landes gaben. Man kann sagen: das Volk Gottes und das Land Kanaan sind die beiden Brennpunkte, um welche die Geschichte in der Genesis sich dreht.

Der Behandlung dieses Stoffs liegt nun ein sehr sinnreicher und sachgemäßer Plan zu Grunde. Die Darstellung schreitet fortwährend vom Allgemeineren zum Besondren, vom weiteren zu immer engerem Kreise fort, bis sie bei dem Hause angelangt ist, welches das Volk Israel potentiell in sich schließt, und die Geschichte

dieses Hauses führt sie dann fort, bis wir auf dem Schauplatz stehen und mit den Verhältnissen bekannt sind, unter denen die eigentliche Volksgeschichte und die unmittelbare Grundlegung des Gottesreiches beginnt.

Vergl. über Zweck und Plan der Genesis: Ewald, Komposition der Genesis, 1823. Tuch, Genesis, S. XXI—XXX.

Das ganze Buch zerfällt in zwei ungleiche Teile, deren erster wieder Grundlage und Vorbereitung des zweiten ist. Der erste enthält die allgemeine Urgeschichte der Menschheit, Kap. **1—11**; der zweite die besondre Vorgeschichte Israels, Kap. **12—50**.

I. Kapitel 1—11.

Die allgemeine Urgeschichte der Menschheit, natürlich auch schon im Hinblick auf Israel und seine Bestimmung behandelt, zerfällt wieder in mehrere kleinere Abteilungen.

1. Da der Gott, welcher mit Israel in das Bundesverhältnis eingetreten ist, der Schöpfer des Himmels und der Erde ist, und da das unter Israel begründete Gottesreich seiner Bedeutung und Bestimmung nach zu der ganzen Menschheit, ja zu Himmel und Erde in Beziehung steht, insofern die Engel zu der Begründung des Gottesreiches mitwirken und die Naturkräfte wie Sonne und Mond, Regen und Hagel zum Segen, zum Schutz, zur Strafe des Volkes Gottes dienen müssen, so beginnt das Ganze mit der Schöpfung der Welt und insonderheit des Menschen. Und da die Begründung eines besondren Bundesverhältnisses Gottes mit einem einzelnen Volk voraussetzt, daß das ursprüngliche Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und dem Menschen gestört und zerrissen worden ist, so wird weiter sowohl der Urzustand des Menschen näher geschildert als auch berichtet, wie derselbe durch Übertretung des göttlichen Gebotes, also durch eigne Schuld in seinen jetzigen Zustand der Sünde und des Elends geraten ist (**1—3**).

Dabei ist zu beachten, wie schon die Schöpfungsgeschichte in die innigste Beziehung zu einer der wichtigsten Lebensordnungen Israels gesetzt ist, indem sie als ein Sechstagewerk dargestellt ist, dessen Abschluß die Heiligung des Sabbaths bildet.

Wie die Orientalen es lieben, alle Specialgeschichte mit dem allerersten Anfang zu beginnen, so leiten auch hier die Fragen nach der Persönlichkeit Abrahams oder Noahs bis auf Adam und die Weltschöpfung zurück. Aber man würde gewiß Unrecht thun, hiermit den angegebenen höheren Gesichtspunkt beseitigen zu wollen, von welchem

aus gerade die Geneſis in orientaliſcher Weiſe mit der Schöpfungsgeſchichte beginnen mußte. Gerade durch die eben berührte Beziehung der Schöpfungsgeſchichte auf eine Hauptlebensordnung Israels iſt jener höhere Geſichtspunkt ſo deutlich als möglich bemerklich gemacht.

2. In der zweiten kleinen Abteilung wird berichtet, wie ſich ſchon unter den erſten Söhnen der Protoplaſten in vorbildlicher Weiſe der Gegenſatz der Frommen und der Gottloſen zeigt, wie bei dem gottloſen Kain die Sünde und damit auch der Fluch ſich ſteigert und wie ſich von ihm ein im fernen Oſtaſien wohnendes, zwar durch menſchliche Kunſtfertigkeit ausgezeichnetes, aber auch immer gottloſer werdendes Geſchlecht ableitet, während ſich neben ihnen von einem andern Sohne der Protoplaſten aus ein andres Geſchlecht entwickelt, in welchem wenigſtens in der Linie der Erſtgeborenen Frömmigkeit und Gerechtigkeit erhalten bleibt. Deshalb ſteht Gott zu dieſer Linie der Erſtgeborenen in einem näheren Verhältniſſe (**4** und **5**).

3. Zur Zeit Noahs, des zehnten und letzten Gliedes in dieſer Reihe von Erſtgeborenen, iſt aber die übrige Menſchheit ſo verderbt, daß Gott dieſelbe durch das Strafgericht der Sintflut vertilgt und nur das Haus des gerechten Noah durch beſondre Veranſtaltung am Leben erhält, damit Noah der Stammvater einer neuen Menſchheit werde, welche nicht wieder einem ſolchen Vertilgungsgerichte unterliegen ſoll. Mit ihm und ſeinen Nachkommen tritt Gott in ein noch näheres bleibendes Verhältnis, indem er ihnen nicht nur mit der Erlaubnis, ſtatt wie bisher bloß von Pflanzenkoſt, auch von Fleiſch ſich zu nähren, ein beſtimmtes Gebot, die Vermeidung des Blutgenuſſes, giebt, ſondern auch einen Bund mit ihnen ſchließt, welcher den Fortbeſtand des neuen Menſchengeſchlechts ſichert. Aber auch unter den drei Söhnen dieſes zweiten Vaters der Menſchheit zeigt ſich wie unter denen Adams der Gegenſatz zwiſchen den Frommen und Gottloſen; zwei Söhne werden wegen ihrer Pietät geſegnet, der dritte dagegen wird wegen ſeiner Ruchloſigkeit wenigſtens in ſeinem Sohne verflucht (**6—9**).

In dieſem Abſchnitt tritt die Beziehung zu den Lebensordnungen Israels und überhaupt auf Israel vielfach an den Tag: in dem Unterſchiede zwiſchen reinen und unreinen Tieren, welchen Noah macht, in ſeinem Opfer, in dem Verbot des Blutgenuſſes und der Androhung göttlicher Ahndung der Vergießung menſchlichen Blutes, in der Segnung Sems, des Stammvaters Israels, und der Ver-

fluchung Kanaans. Besonders aber ist der mit Noah und seinen Nachkommen geschlossene Bund die erste, allgemeine Grundlage und das Vorbild des nachmaligen engeren Bundesverhältnisses mit Israel.

4. Nun wird weiter gezeigt, wie von den drei Söhnen Noahs aus nach der Flut die in drei Hauptstämme sich sondernden Völker der Erde ausgegangen sind, und in welchen näheren oder ferneren Verwandtschaftsverhältnissen sie stehen; wie es kam, daß sie sich voneinander trennten und gegenseitig nicht mehr verstanden; endlich wird der Stammbaum Sems wiederum in einer zehngliedrigen Reihe von Erstgeborenen (allerdings nicht in Übereinstimmung mit Gen. **10**, 22 ff.) bis auf Abraham herabgeführt. Auch werden Abrahams Verwandtschaftsverhältnisse angegeben, weil sie in die Vorgeschichte Israels eingreifen (**10** und **11**).

So sind in dieser Schlußabteilung des ersten Teils schon nicht bloß die hamitischen und japhetitischen Völker von dem Stammbaum der Menschheit abgezweigt und die Semiten von ihnen abgesondert, sondern es sind auch schon von dem semitischen Hauptaste die meisten Völker abgetrennt. Wir langen am Ende schon bei dem Namen an, den Israel als seinen eigentlichen Stammvater betrachtet.

II. Kapitel **12—50**.

Der zweite Teil der Genesis beschränkt sich auf die Erzählung der Geschichte dieses Stammvaters Israels und seines Hauses. Diese besondre Vorgeschichte Israels zerfällt in drei Abteilungen: 1. Die Geschichte Abrahams, Kap. **12—25**, 18. 2. Die Geschichte Isaaks, Kap. **25**, 19—**36**. 3. Die Geschichte Jakobs, Kap. **37—50**.

1. Die Geschichte Abrahams, Kap. **12—25**, 18. Sie verläuft in vier verschiedenen Epochen.

a) Kap. **12—14**. Abram wird aus seinem Vaterlande von Gott herausberufen nach Kanaan und erhält die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft und des Besitzes des Landes Kanaan, trotz der offenbaren Schwierigkeiten, daß Sarah unfruchtbar ist und in Ägypten ihm sogar genommen wird, das ihm verheißene Land außerdem im Besitz der Kanaaniter sich befindet. Des besondren Verhältnisses, in welches Gott zu seinem Hause getreten ist, wird Abram alsbald dadurch versichert, daß Gott Sarah, die Stammmutter Israels, in Ägypten vor Entehrung bewahrt, sich also als Wächter und Beschirmer der Ehe erweist, aus welcher das Bundesvolk hervor-

gehen soll. Die bisher noch mit Abram verbundene Familie Loths sondert sich von ihm, so daß er allein im Lande der Verheißung wohnt, dessen künftiger Besitz ihm nun aufs neue zugesagt wird. Er selbst aber steht in der Erzählung von seinem Kriegszuge gegen die vier verbündeten Könige als ein ebenso heldenmütiger wie uneigennütziger Mann da, der von Melchisedek, dem Priester des höchsten Gottes, gesegnet und selbst von dem König des gottlosen Sodom als Erretter der Unterdrückten geehrt wird.

b) Kap. **15** und **16**. Eine neue Wendung in seiner Geschichte tritt ein, indem ihm zu den aufs neue bestätigten früheren Verheißungen die bestimmte göttliche Zusage gegeben wird, daß dieselben an seinem leiblichen Sohne erfüllt werden sollen. Gott versiegelt seine Zusagen durch einen Bundesschluß und läßt ihn einen bis zum Anfang der eigentlichen Volksgeschichte reichenden Blick in die Geschichte seiner Nachkommen thun. Aber noch zeigt sich keine menschliche Aussicht zur Erfüllung der göttlichen Verheißungen. Da Gott über die Stammmutter noch nichts eröffnet hat, so will Sarah die Erfüllung jener Verheißung dadurch herbeiführen, daß sie ihre Magd Hagar zur Nebenfrau Abrams macht. Diese gebiert Ismael, über dessen Geburt allerdings die göttliche Vorsehung wacht. So kann die Frage sich erheben, ob das Volk Gottes von Ismael abstammen solle. Indes die Antwort lautet verneinend.

c) Kap. **17—21**. Ismael ist nicht der Sohn der Verheißung. Gott richtet einen ewigen Bund mit Abram und seinen Nachkommen auf, der schon alle Grundlinien des nachmaligen Bundesverhältnisses zwischen Gott und Israel enthält, indem Gott den Nachkommen Abrams nicht bloß abermals den Besitz Kanaans zusagt, sondern auch bereits die Zusage giebt: „ich will ihr Gott sein“. Anderseits legt er Abram und seinen Nachkommen die Pflicht auf, die Beschneidung als Bundeszeichen anzunehmen. Zugleich giebt er den Stammeltern Israels die neuen Namen Abraham und Sarah, und erteilt ihnen die Zusage, daß ein leiblicher Sohn Sarahs der Erbe der Verheißung sein, daß aber auch Ismael gesegnet sein solle.

Der Bund Gottes mit Abraham erhebt sich als besondrer Bund mit der Familie, aus welcher Israel abstammt, auf der Grundlage des allgemeinen Bundes Gottes mit der nachsintflutlichen Menschheit, den Gott mit Noah abgeschlossen hatte. Letzterer sichert den Fortbestand des Menschengeschlechts und ist mit der Verpflichtung verbunden, das Menschenleben heilig zu halten und auch das Tierleben so hoch zu achten, daß man sich den Genuß desselben versagt. Jener Bund dagegen sichert die zukünftige

Gründung eines Reiches Gottes unter einem besondren Volke und ist mit der ersten theokratischen Verpflichtung der Beschneidung verknüpft.

Die neue noch innigere Verbindung Abrahams mit Gott zeigt sich sogleich in dem menschlich-vertraulichen Umgang, zu welchem Gott sich herabläßt, indem er sich von Abraham bewirten läßt, ihm die noch bestimmtere Zusage giebt, daß Sarah binnen Jahresfrist den Sohn der Verheißung gebären werde, und ihn im Hinblick auf seine hohe Bestimmung zu seinem Vertrauten macht: er offenbart ihm den Ratschluß der Zerstörung Sodoms und nimmt seine Fürbitte für die dem Untergange geweihte Stadt an. Da aber die Bedingung dieser Fürbitte und ihrer Erhörung nicht vorhanden ist, so wird Sodom zerstört, aber Loth um Abrahams willen gerettet. Loths Töchter werden durch blutschänderischen Umgang mit ihrem Vater Stammmütter zweier Völker, der Moabiter und der Ammoniter, deren Geschichte vielfach in die Israels verflochten ist und deren Verhältnis zu Israel durch die Geschichte ihres Ursprungs ins Licht gesetzt ist.

Nur insoweit kommt Loth in Betracht; darum wird er nicht weiter erwähnt, auch sein Tod nicht berichtet.

Nachdem Gott die bestimmte Zusage gegeben, daß Sarah binnen Jahresfrist den Sohn der Verheißung gebären werde, stellt sich der Verwirklichung dieser Zusage wieder eine Schwierigkeit in den Weg. Gott muß zum zweitenmale über der Ehe, aus welcher Israel hervorgehen soll, wachen, indem er Sarah vor der Berührung durch den König Abimelech von Gerar bewahrt. — Zur bestimmten Zeit wird Isaak geboren, und damit beginnt die Verheißung sich zu erfüllen. Damit auch im Hause Abrahams die Linie der Verheißung von der übrigen Nachkommenschaft abgesondert werde, muß Ismael Abrahams Haus verlassen, obschon Gott um Abrahams willen sich seiner annimmt und ihm wenigstens den Segen giebt, daß ein großes und starkes Volk mit Königen an seiner Spitze von ihm abstammen solle.

d) Kap. **22—25**, 18. Nachdem Abraham die Erfüllung der nächsten Gottesverheißung gesehen hat, soll er auch noch Unterpfänder für die Erfüllung der übrigen Verheißungen empfangen; aber nicht ohne daß sein Glaube zuvor noch einmal geübt worden ist durch eine göttliche Forderung, welche jede Aussicht auf die Erfüllung der Verheißungen abzuschneiden scheint. Gott fordert die Opferung Isaaks. Abrahams Glaubensgehorsam besteht die Probe und wird durch eine neue Versiegelung der Verheißungen belohnt. — Auf Veranlassung

des Todes Sarahs erwirbt Abraham ein Grundstück mit einem Erbbegräbnis bei Hebron als Unterpfand der künftigen Besitznahme des ganzen Landes. Er sorgt ferner durch die Verheiratung Isaaks mit Rebekka für die Reinheit seines Geschlechts und erhält damit auch ein Unterpfand für die Erfüllung der Zusage, daß von Isaak ein zahlreiches Volk abstammen werde, an welchem Gott seine Verheißungen erfüllen werde. Damit ist aus dem Leben Abrahams alles berichtet, was für die Grundlegung des Gottesreichs von Bedeutung ist. Es folgt nur noch ein kurzer Bericht über seine zweite Ehe, über die Kinder aus derselben und über die Nachkommen Ismaels. Durch diesen Nachkommen Abrahams sollen diejenigen Völkerschaften und Stämme, welche nicht zu der Linie der Verheißung gehören, von ihr abgezweigt und der Stamm der Verheißung von jenen abgesondert werden.

2. Die Familiengeschichte Isaaks, Kap. **25**, 19—**36**.

Aus dem Leben Isaaks selbst wird nur wenig mitgeteilt, und das Mitgeteilte hat großenteils seine Parallele in dem Leben Abrahams. Der Hauptinhalt seiner Familiengeschichte bezieht sich auf seinen Sohn Jakob. Aber die Erzählungen aus dem Leben Jakobs bis zum Ende des Kapitels **36** sind doch nach der Anlage der Genesis als Bestandteil der Familiengeschichte Isaaks zu betrachten. Es lassen sich in derselben drei Abschnitte unterscheiden:

a) Kap. **25**, 19—**27**. In dem ehelichen Leben Isaaks tritt wieder, wie bei Abraham, die Unfruchtbarkeit seiner Gattin als Hindernis der Erfüllung der Verheißung in den Weg. Auf die Fürbitte Isaaks hin wird dies Hindernis beseitigt und Rebekka gebiert Zwillinge. Welcher der beiden Söhne soll nun der Stammvater des Volkes werden? Schon vor der Geburt weist ein göttlicher Orakelspruch auf das Verhältnis hin, in welchem die von den zwei Söhnen Esau und Jakob abstammenden Völker zu einander stehen werden. Ebendarauf deuten auch die besonderen Umstände, unter welchen die Geburt vor sich geht. Jakob, der jüngere Sohn, erwirbt sich durch Kauf das Erstgeburtsrecht. — Dieselbe besondre Fürsorge, welche Gott der Ehe Abrahams zugewendet hatte, läßt er auch der Ehe Isaaks zu teil werden, indem er nicht zuläßt, daß Rebekka von dem König Abimelech zu Gerar berührt wird; und ebenso wie Abraham wird auch Isaak als ein Gesegneter des Herrn von Abimelech und seinen Großen geehrt. Die Bedeutung der Erzählungen dieses Kapitels **26** in der Ökonomie des Ganzen ist offenbar die, zu zeigen,

daß das Verhältnis Gottes zu der Familie Isaaks dasselbe ist wie das zur Familie Abrahams. — Durch List weiß es Jakob auf den Rat seiner Mutter dahin zu bringen, daß Isaak unwissentlich nicht dem Esau, sondern ihm den Erstgeburtssegen erteilt. Dabei werden wieder die zukünftigen Verhältnisse der beiden Brudervölker Israel und Edom zu einander im voraus gezeichnet: Israel soll über Edom herrschen, letzteres aber sich befreien und unversöhnlichen Haß gegen Israel hegen. So wird es erklärt, wie die Verheißungslinie dieses Mal von dem jüngeren Sohne ausgeht und dieser der Gesegnete des Herrn geworden ist.

b) Kap. **28—31**. Der zweite Abschnitt zeigt, wie das nähere Verhältnis Gottes zu Jakob sich mitten in den widrigsten Lebensverhältnissen offenbart. Es erweist sich fort und fort, daß er trotz aller menschlichen Anfeindungen und seiner eignen Charakterfehler ein Gesegneter des Herrn ist und bleibt. Er muß vor Esau aus dem Lande der Verheißung fliehen, aber dies geschieht, damit er keine Kanaaniterin, sondern eine Jungfrau aus seiner mesopotamischen Verwandtschaft zur Gattin bekomme, während Esaus Linie durch Vermischung mit kanaanitischem und ismaelitischem Blut sich die Reinheit nicht wahrt. Schon am Anfang seiner Reise wird Jakob durch eine Traumoffenbarung in Bethel die Verheißung Abrahams zugeeignet und der besondre göttliche Schutz zugesichert. Dabei gelobt er, daß nach seiner glücklichen Rückkehr Jehovah sein Gott sein solle, dem er den Zehnten entrichten wolle. In diesem Gelübde liegt wieder eine Beziehung auf die theokratischen Lebensordnungen Israels.

In Mesopotamien findet er im Hause Labans zwei Gattinnen und wird mit elf Söhnen und einer Tochter, auch den Gegenbemühungen Labans zum Trotz mit sehr großem Reichtum gesegnet. Er flieht mit seiner Familie und seiner Habe vor Laban, wird von diesem verfolgt, aber durch Gottes Dazwischenkunft behütet, und scheidet friedlich von seinem Schwiegervater. So wird die Verbindung des Geschlechts der Verheißung mit seinem Mutterlande Mesopotamien für immer, doch auf friedliche Weise gelöst. Zu beachten ist auch der Umstand, daß die Familie Israels (Jakobs) in der Dienstbarkeit geboren wird, wie auch später Israel als Volk im Lande der Knechtschaft erwächst.

c) Kap. **32—36**. Jakob kehrt nun in das Land der Verheißung zurück. Damit beginnt aber eine neue Reihe von Glaubensprüfungen. In banger Furcht vor Esau naht er der Heimat, ringt

noch vor der gefürchteten Begegnung mit Gott und erringt sich dabei den göttlichen Segen und den Namen Israel. Esau begegnet ihm wider alles Erwarten brüderlich und liebevoll; er zieht wieder in das Land Kanaan ein und erwirbt sich käuflich ein Grundstück bei Sichem, gleichsam ein neues Unterpfand des dereinstigen Besitzes Kanaans. Indes durch eine blutige Gewaltthat zweier seiner Söhne an den Bewohnern Sichems wird sein ferneres Bleiben im Lande der Verheißung abermals in Frage gestellt. Dennoch kann er, nachdem er seine Familie von aller Abgötterei Mesopotamiens gereinigt hat, unter göttlichem Schutze nach Bethel ziehen, wo ihm nach seiner Rückkehr ins heilige Land die göttlichen Verheißungen wieder versiegelt werden. Nach kurzen Notizen über Benjamins Geburt, Rahels Tod und ein schweres Vergehen Rubens wird schließlich der damalige Bestand der Familie Israels verzeichnet und Jakobs Rückkehr zu Isaak und des letzteren Tod berichtet. Angehängt ist die Stammtafel des aus der theokratischen Linie ausgeschiedenen Esau. Damit ist die Familiengeschichte Isaaks geschlossen; von nun an ist die Vorgeschichte Israels keine Geschichte der Abrahamiden mehr, sondern nur noch eine Geschichte des Hauses, welches ohne weitere Ausscheidungen zum Volke Israel wird.

3. Die Familiengeschichte Jakobs. Kap. **37—50.**

Sie ist vorwiegend eine Geschichte Josephs, weil Joseph derjenige unter den Söhnen Jakobs ist, durch dessen Lebensschicksale das Haus Israel in das Land geführt wird, in welchem es zum großen Volk erwächst. Wieder sind drei Abschnitte zu unterscheiden:

a) Kap. **37—41.** Joseph, von seinem Vater bevorzugt, von seinen Brüdern beneidet, wird von den letzteren an midianitische Kaufleute verkauft, welche ihn nach Ägypten bringen und dort an einen Hofbeamten Pharaos verkaufen. Ehe nun die Geschichte Josephs weiter verfolgt wird, wird ein Zug aus der Familiengeschichte des Hauptstammes in Israel, des Stammes Juda, erzählt und zugleich gelegentlich eine Familienordnung Israels, die Sitte der Leviratsehe, als eine schon in der Patriarchenzeit gültige dargestellt. Dann folgt die Fortsetzung des Berichts über Joseph, wie er aus dem Hause Potiphars ins Gefängnis und aus diesem in die nächste Umgebung Pharaos kommt, um eine fast unbeschränkte Gewalt über Ägypten zu erhalten.

b) Kap. **42—45.** Der Bericht über die durch eine drückende Hungersnot veranlaßten Reisen der übrigen Söhne Jakobs nach

Ägypten, ihre Begegnungen mit Joseph und sein und ihr Verhalten zu einander, bis sich ihnen Joseph schließlich zu erkennen giebt und sie nach dem Willen Pharaos heimsendet, um die Übersiedlung des ganzen Hauses von Kanaan nach Ägypten zu bewerkstelligen.

c) Kap. **46—50**. Nachdem Gott Jakob seinen Schutz zugesagt hat, findet die Übersiedlung statt. Dem Bericht darüber ist ein Verzeichnis aller Glieder der Familie Israel eingefügt. Das Land Gosen wird ihr als Wohnsitz angewiesen. Die Erzählung von Josephs Verdiensten um das Haus Pharaos soll die Gunst erklären, welche dieses Pharaonenhaus den Israeliten bewies. In Gosen mehrt sich Israel sehr; aber der Blick des Familienhauptes bleibt auf das Land der Verheißung gerichtet. Dort will Jakob begraben werden. Er segnet noch die beiden Söhne Josephs, die er seinen eignen Söhnen gleichstellt, und kündet ihnen allen den Charakter und die Lebensverhältnisse der zwölf Geschlechter Israels in ihrem nachmaligen Wohnsitze im heiligen Lande an. Nach seinem Tode wird er in der Erbgruft in Kanaan beigesetzt. Auch Joseph macht es vor seinem Tode den Kindern Israel zur Pflicht, seinen Leichnam mitzunehmen, wenn Gott sie aus Ägypten in das Land der Verheißung zurückführen werde.

So schließt die Vorgeschichte Israels damit, daß sie uns zeigt, wie die heilige Familie auf dem Schauplatze, auf welchem die Volksgeschichte beginnt, eben zu einem großen Volke wird, das der Ausführung aus Ägypten und der Besitznahme des Landes der Verheißung entgegenharrt. Somit liegt dem ganzen Buch ein sinnreicher, einheitlicher Plan zu Grunde: die Entstehungsgeschichte des Volks Israel wird mit steter Beziehung auf seine Bestimmung, das Volk Gottes zu werden, dargestellt.

Die Meinung von Kurtz (Einheit der Genesis S. LXVII ff.) und von Delitzsch, daß die Genesis ihrer Anlage nach in zehn Tholedoth von ungleichem Umfange zerfalle, ist grundfalsch. Nicht unsre Genesis, sondern die sogen. Grundschrift, welche in jene hineinverarbeitet ist, teilt sich in eine Anzahl von Tholedoth. Ob es gerade zehn waren, lassen wir wenigstens für jetzt noch dahingestellt.

§ 8.

Inhalt und Plan der Bücher Exodus, Levitikus und Numeri.

1. Das Buch Exodus zerfällt wie die Genesis in zwei Teile. Der erste enthält in Kap. **1—18** die Geschichte des Volks Israel bis zur Ankunft am Sinai. Der zweite berichtet in Kap. **19—40**

über die Vorgänge am Berge Sinai, durch welche Israel zum Volke Gottes gemacht ist.

Teil I. Kapitel 1—18.

Es lassen sich drei Abteilungen unterscheiden:

a) Der erste Abschnitt Kap. **1—6** hat die Berufung, Zubereitung und Ausrüstung des Organs, durch welches Gott Israel aus Ägypten führen wollte, zum Hauptgegenstand. An der Spitze steht ein nochmaliges Verzeichnis der zwölf Stammväter Israels und eine Angabe der Zahl der Glieder der Familie Jakobs bei ihrer Übersiedlung nach Ägypten. Dann geht der Bericht über den ganzen übrigen fast 400jährigen Zeitraum des Aufenthalts in Ägypten kurz hinweg, weil eine Geschichte Ägyptens und seiner Pharaonen nicht im Plane des Werkes lag, und weil in betreff Israels über diesen Zeitraum nur wenig zu berichten war, das für seine Bestimmung zum Volke Gottes von Bedeutung ist. Dies Wenige besteht nur in dem Bericht über die große Vermehrung der Israeliten, über den traurigen Zustand der Knechtschaft, in den sie infolge eines Dynastiewechsels gerieten, und den Versuch der Ägypter, ihre Entwicklung zu einem selbständigen Volk gewaltsam zu verhindern (**1**). Dann geht die Erzählung alsbald zu der Hauptperson über. Moses, wunderbar erhalten und am ägyptischen Hof erzogen, muß, weil er aus Liebe zu seinen Volksgenossen einen Ägypter erschlagen hat, nach Midian flüchten (**2**). Dort wird er von Gott, der das Seufzen der Israeliten gehört und seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob gedacht hat, am Berge Horeb berufen, um Israel aus Ägypten zu führen (**3**), wird mit der Gabe Wunder zu thun ausgerüstet und auf die Mithilfe seines Bruders Aaron verwiesen. Nun kehrt er nach Ägypten zurück und kündet den Israeliten den erhaltenen Auftrag an (**4**). Aber der erste Versuch, Pharao zu bestimmen, das Volk ziehen zu lassen, hat nur zur Folge, daß Israel noch schwerer gedrückt wird (**5**). Da erhält Moses aufs neue den Auftrag, Israel die nahe Erlösung und Erfüllung der Verheißung anzukündigen und die Erlaubnis zum Auszug von Pharao zu fordern. Der Abschnitt schließt mit einer ausführlichen Stammtafel des Geschlechts Levi, welchem die zwei von Gott berufenen Häupter und Führer des Volks angehören (**6**).

b) Kap. **7—15**, 21. Es folgt der Bericht über die Ausführung aus Ägypten. Er beginnt mit der Erzählung der stufenmäßig fort-

schreitenden Wunderthaten und Plagen, welche Gott „mit starker Hand und ausgerecktem Arm" vollführt hat, um von Pharao die Entlassung des Volks zu erzwingen (**7—10**). Vor der letzten und größten Plage, der Tötung der Erstgeburt, wird der Auszug anbefohlen und das Passahfest mit dem sich anschließenden Fest der ungesäuerten Brote angeordnet. Nach der letzten Plage beginnt der Auszug (**11** u. **12**). In den Bericht über den Zug der Israeliten bis zum Roten Meer sind noch weitere Gesetzesoffenbarungen über die Feier des Passahfestes, über das Mazzothfest und die Heiligung der Erstgeburt eingeschoben (**12**, 43—**13**, 16). Diese Gesetze über die drei israelitischen Institutionen, welche in nächster Beziehung zur Erlösung aus Ägypten stehen, sind als zur Zeit dieser Erlösung gegebene in den Bericht darüber aufgenommen.

Dann wird weiter dargestellt, wie Israel, geleitet durch eine Manifestation Gottes in der Wolken- und Feuersäule, von den Ägyptern verfolgt zum Roten Meer gelangt, wie Gott es wunderbar durch das Meer führt und Pharaos Rosse und Wagen ins Meer stürzt (**13**, 17—**14**). Damit ist das Werk der Erlösung vollbracht. Der Abschnitt schließt passend mit einem Loblied, in welchem die Geretteten die herrliche That Gottes an seinem Volke preisen (**15**, 1—21). — Dieser ganze Abschnitt gehört nicht mehr zur Vorbereitung, sondern ist schon das erste Hauptstück des eigentlichen Inhalts des Pentateuchs und steht in unmittelbarer Beziehung zu dem Zweck des ganzen Werkes. Denn er hält Israel vor, durch welche mächtige und gnadenreiche Erlösungsthat Gott seine Erwählung zum Volke Gottes vollzogen und es zu seinem Eigentumsvolke erkauft hat.

c) Kap. **15**, 22—**18**. Die dritte Abteilung leitet zu dem Mittelpunkt und Kern des ganzen Werkes über, zu der ausführlichen Darstellung des zweiten Hauptaktes, durch welchen Gott Israel zu seinem Volk gemacht und sein Reich unter ihm begründet hat. Dieser Abschnitt enthält den Bericht über den Zug der Israeliten vom Roten Meer bis zum Sinai und stellt auf der einen Seite das schon damals sich kundgebende und durch Israels ganze Geschichte sich hindurchziehende Widerstreben des Volks gegen die Führungen Gottes dar, auf der andern Seite aber die immer neuen Gnadenthaten Gottes, durch welche er das Volk zu überführen sucht, daß er ein Erlösungswerk an ihm begonnen habe und das Volk für sich gewinnen will. In Mara murrt das Volk wegen Wassermangels; da macht

Gott bittres Wasser süß. In der Wüste Sin murrt das Volk wegen Mangels an Brot und Fleisch; da giebt Gott Wachteln und sorgt durch die jeden Tag sich erneuernde Gabe des Mannas für den weiteren Unterhalt Israels während des ganzen Wüstenzuges (**16**). In Raphidim (Massa und Meriba) murrt das Volk wieder wegen Wassermangels und wird aus einem Felsen getränkt. In dem Sieg über die Amalekiter erfährt es, daß Gott für das Volk streite und seine Feinde vertilgen wolle (**17**). Endlich wird berichtet, wie auf Jethros Rat zum Zeugnis dafür, daß Gott die Verheißung, aus Israel ein großes Volk zu machen, erfüllt habe, eine menschliche Ordnung im Volke geschaffen wird, sodaß es als ein gegliederter Volksorganismus in das Bundesverhältnis mit seinem Gott eintreten kann (**18**).

Teil II. Kapitel **19—40.**

Mit dem zweiten Teile des Buches Exodus beginnt nun die ausführliche Darstellung der Grundlegung und der Grundlagen des Gottesreiches, welches Gott unter dem von ihm schon erkauften Eigentumsvolke errichtet. Davon handelt der Pentateuch von Ex. **19** bis Num. **10**. — Das Buch Exodus führt diese Darstellung fort bis zu dem Punkte, wo Gott als König Israels inmitten des Volkes seine Wohnung nimmt. Das Stück zerfällt in vier Abschnitte:

a) Kap. **19—24**, 11. Durch ein Gotteswort, das auf dem Berge Sinai im dritten Monat nach dem Auszug, an dem dem Auszugstag entsprechenden Tag des Monats an Moses ergeht, werden die Grundzüge des Verhältnisses, welches fortan zwischen Gott und Israel bestehen soll, festgestellt. Gott erinnert an seine Erlösungsthat und verkündet seinen Entschluß, daß das Volk, falls es ihm gehorchen wolle, als ein Königreich von Priestern und als ein heiliges Volk ihm angehören solle. Darauf verspricht das Volk Gehorsam, und nun wird nach den Anweisungen Gottes alles zur feierlichen Bundschließung und Grundlegung des Gottesreichs vorbereitet (**19**). Am dritten Tag darauf erscheint Gott auf dem Berge und verkündet selbst dem Volke im Dekalog das Grundgesetz seines Reiches (**20**, 1—17). Dann offenbart er an Moses die Grundzüge der aus diesem Grundgesetz folgenden Ordnung des Volkslebens. Die erste Stelle nimmt entsprechend den ersten Sätzen des Dekalogs ein Gesetz ein, welches die Hauptnormen für das gottesdienstliche Leben enthält (**20**, 18—26). Dann folgt die Feststellung der Rechte, welche jedes Glied des

Bundesvolkes hat, zuerst der Rechte der Personen (**21**, 1—32), dann der Rechte des Eigentums (**21**, 33—**22**, 16). Daran schließt sich noch eine Reihe einzelner besonders wichtiger Gesetze und Vorschriften an, durch welche die Heiligkeit des Gottesreichs, die Rechte der Hilflosen, die Gerechtsame des Gottkönigs, die Ordnung des Gerichtswesens und die Festordnung grundlegend gesichert und festgestellt wird (**22**, 17—**23**, 19). Die ganze Eröffnung schließt mit Verheißungen, Ermahnungen und Anweisungen in bezug auf den Weiterzug und die Eroberung Kanaans (**23**, 20—33). Nach dieser Gottesoffenbarung wird der Bund unter Darbringung eines Bundesopfers feierlich abgeschlossen (**24**, 1—11).

b) Kap. **24**, 12—**31**. Während eines vierzigtägigen Aufenthalts auf dem Sinai erhält Moses detaillierte göttliche Anweisungen über die Errichtung einer Gotteswohnung mit ihrem Zubehör, über die Kleidung und Einweihung der erwählten priesterlichen Diener Gottes, sowie über die mit dem Heiligtum selbst unzertrennlich verbundenen fortgehenden gottesdienstlichen Handlungen wie Schaubrote, tägliches Brandopfer und tägliches Rauchopfer, Kultus im Vorhof und im Heiligen. Auf diese Gebote folgt ein Sabbathsgesetz, nicht bloß weil der Sabbath bei den angeordneten Arbeiten beobachtet werden soll, sondern auch weil er für die ganze Zeitordnung des gottesdienstlichen Lebens dieselbe grundlegende Bedeutung hat wie das tägliche Brand- und Rauchopfer für die gottesdienstlichen Handlungen. Der Abschnitt endet mit der Notiz, daß Gott das Grundgesetz der Theokratie auf steinerne Tafeln verzeichnet Mosi übergeben habe.

c) Kap. **32**—**34**. Aber während so die Vorbereitungen dazu getroffen werden, daß Gott seinen Wohnsitz unter seinem Volke aufschlägt, bricht dieses schon den eben geschlossenen Bund durch die Verehrung eines Kalbes als Jehovahbildes. Gott will es darum vertilgen, läßt sich aber durch die Fürbitte Mosis bewegen, das begründete Bundesverhältnis fortbestehen zu lassen. Moses hat in der Entrüstung über den Abfall des Volks die Gesetzestafeln zerbrochen, das goldene Kalb vernichtet und den Abfall durch ein von den Leviten angerichtetes Blutbad gerächt. Was von seinem vertrauten Umgang mit Gott und der ihm zu teil gewordenen Offenbarung in Kap. **33** berichtet wird, hat den Zweck, es in helles Licht zu stellen, daß Gott um Mosis willen den Bund fortbestehen ließ. — Auf diese Veranlassung hin werden die wichtigsten der die Gottes-

verehrung betreffenden Gebote aus den bisherigen Eröffnungen Gottes (namentlich aus Ex. **23**) meist mit denselben Worten wiederholt, und Moses erhält neue Gesetzestafeln.

d) Kap. **35—40**. Nun werden die göttlichen Aufträge, welche Moses während seines vierzigtägigen Aufenthalts auf dem Sinai erhalten hat, ausgeführt; nur die Einweihung der Priester bleibt noch ausgesetzt. Die Ausführung wird großenteils mit denselben Worten berichtet, in welchen die göttlichen Anweisungen gegeben waren. Voraus steht passend die Mitteilung des Sabbathsgesetzes, während es in der Anweisung den Schluß gebildet hatte. Der Bericht schließt mit der Nachricht, daß nach vollständiger Errichtung und Ausrüstung der Gotteswohnung Gott dieselbe bezogen und während des ganzen Wüstenzuges seine Gegenwart in derselben am Tag durch eine sie überdeckende Wolke und des Nachts durch Feuerglanz manifestiert habe.

Nachdem so der Gottkönig inmitten seines Volkes Wohnung gemacht hat und damit das Gottesreich ins Dasein getreten ist, wird dasselbe durch eine neue Reihe von Gottesoffenbarungen im einzelnen ausgestaltet und die Lebensordnungen des Volks Israel werden festgestellt. Der Bericht über diese Gottesoffenbarungen bildet den Hauptinhalt des Buches Levitikus.

2. Levitikus.

Das Buch gliedert sich in sieben Abschnitte:

1. Kap. **1—7**. An der Spitze steht eine Sammlung von Gesetzen über die Opfer, welche das Hauptstück des gottesdienstlichen Lebens sind. Moses erhält die göttlichen Offenbarungen darüber מֵאֹהֶל מוֹעֵד (**1**, 1), und jedes einzelne Gesetz wird eingeleitet durch die Formel: „und Jehovah redete mit Moses, indem er sprach". Der Abschnitt enthält zwei Reihen von Opfergesetzen; zunächst die Hauptgesetze über das Brandopfer, das Speisopfer, das Friedensopfer, das Sündopfer und Schuldopfer, die Moses dem Volke eröffnen soll (**1—5**). Die zweite Reihe enthält Zusätze zu diesen Hauptgesetzen, welche teilweise nur den Priestern (**6**, 2. 18), teilweise aber auch dem Volke zu eröffnen sind (**7**, 23. 29). Sie setzen Näheres über das Ritual der Opfer und über die priesterlichen Anteile an denselben fest; außerdem enthalten sie die mit dem Opferinstitut zusammenhängenden Verbote des Blut- und Fettgenusses. — Am Ende steht eine die ganze Sammlung der Opfergesetze abschließende Schlußformel, in

welcher dieselbe als eine am Berge Sinai gegebene bezeichnet wird (7, 37 f.).

2. Kap. **8—10.** Nun erst folgt der Bericht über den Vollzug der göttlichen Anweisungen in betreff der Einweihung der Priester. Dieser kann erst auf die Opfergesetzgebung folgen, weil bei dieser Einweihung verschiedene Opfer dargebracht werden sollen, über welche also zuerst Näheres mitgeteilt werden mußte. Der Einweihung selbst folgt die erstmalige feierliche Opferdarbringung. Während derselben kommen die beiden ältesten Söhne Aarons um, weil sie fremdes Feuer auf den Altar gebracht haben. Dieser Vorfall giebt zu einigen vorläufigen Eröffnungen über das Verhalten der Priester während ihrer amtlichen Funktionen Veranlassung.

3. Kap. **11—17.** Es folgt eine zweite Sammlung von Specialgesetzen, welche sich auf die für die Glieder des Volkes Gottes erforderliche Reinigkeit beziehen: zuerst das Gesetz über die reinen und unreinen Tiere (das Fleisch der letzteren darf nicht gegessen werden) und über die Verunreinigung durch Berührung von Aasen (**11**); dann die Gesetze über Verunreinigungen, welche an dem Menschen selbst entstehen können, nämlich das Gesetz über Reinigung der Wöchnerinnen (**12**), über den Aussatz an Menschen, Kleidern und Häusern, und das Gesetz über Verunreinigungen durch geschlechtliche Ausflüsse (**15**). Diese Gesetze sind teilweise als von Gott an Moses und Aaron eröffnete eingeführt (**11**, 1. **13**, 1. **14**, 33. **15**, 1; nicht aber **12**, 1. **14**, 1). Am Ende steht eine zu der ganzen Sammlung gehörige Schlußformel, wie am Ende der Opfergesetze (**15**, 32 f.).

An die Reinigkeitsgesetze schließt sich passend das Gesetz über den Versöhnungstag an, an welchem sowohl das ganze Volk als die Wohnung Gottes von allen Sünden und Unreinigkeiten gereinigt werden sollte; zu eröffnen an Aaron (Levit. **16**).

Als Nachtrag zu den Opfergesetzen folgt dann ein an die Priester und das Volk zu eröffnendes Gesetz über die Einheit der Opferstätte, das zugleich das Gebot enthält, daß alle Schlachttiere als Dankopfer geschlachtet werden müssen. Daran schließen sich Verbote des Blutgenusses und des Genusses gefallener oder zerrissener Tiere (**17**).

4. Die Kapitel **18—20** bilden wieder ein kleines Ganzes, welches seinem Inhalt nach passend auf die Reinigkeitsgesetze folgt. Die sonst ziemlich verschiedenartigen Gesetze sind nämlich zusammengehalten durch die Beziehung auf die Heiligkeit des Landes und des Bundes-

volkes. Kap. **18** enthält Verbote der Frevel, namentlich der Unzuchtssünden, durch welche die Kanaaniter das Land verunreinigt hatten, um derentwillen sie aus demselben ausgerottet wurden. Kap. **19** enthält mancherlei Gebote und Verbote, welche durch die an die Spitze gestellte Hauptforderung zusammengehalten werden: „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig." Kap. **20** enthält Strafbestimmungen, namentlich die Übertretung der in Kap. **18** enthaltenen Gebote und Verbote.

5. Es folgen in Kap. **21** und **22** die specielleren Vorschriften über die Erfordernisse zum priesterlichen Amt und über die Berechtigung vom Heiligen zu essen; daran knüpfen sich Bestimmungen über die Qualität der Opfertiere.

6. Kap. **23** enthält ein ausführlicheres Gesetz über die Festordnung und Kap. **25** ein andres über das Sabbath- und Jobeljahr. Zwischeninne aber stehen Verordnungen über die Besorgung des heiligen Leuchters und des Schaubrottisches sowie die durch einen besondren Vorfall veranlaßten Strafbestimmungen für Gotteslästerung, Mord, Beschädigungen der Person und Benachteiligung des Nächsten (**24**).

7. Endlich wird in einer langen Ermahnungsrede, die ganz in der Art der prophetischen Reden gehalten und durch Verheißungen und Drohungen unterstützt ist, die Beobachtung des Gesetzes anbefohlen (**26**). Ein Nachtrag in Kap. **27** enthält noch Bestimmungen über die Loskaufung von Personen oder Sachen, welche man Jehovah gelobt oder gebannt hatte oder welche auch ohne Gelübde Gott zukommen, wie Erstgeburten und Zehnten.

Es läßt sich nicht leugnen, daß einzelne Kapitel im zweiten Teile des Buches Levitikus wie Kap. **17**, **24** und **27** nicht recht planmäßig dem Ganzen eingegliedert sind. Im ganzen aber ist die Anlage des Buches eine klare und wohldurchgeführte: zuerst Opfer, dann die Einweihung der Priester, die nur aus einem besondern Grunde die Reihe von Gesetzen unterbricht, dann Reinigungen und Versöhnungstag, Heiligkeit des Landes und Volkes, die Priester, die heiligen Zeiten. Das Buch schließt mit der Formel: Das sind die Gebote, welche Jehovah Mosi an die Kinder Israel geboten hat am Berge Sinai. — Nach der chronologischen Angabe in Num. **1**, 1 (vergl. Ex. **40**, 17) fallen alle im Buch Levitikus enthaltenen Eröffnungen in den ersten Monat des zweiten Jahres nach dem Auszug.

3. Numeri.

Das Buch Numeri enthält teils Nachträge zu der Gesetzgebung, teils führt es die Geschichte des Wüstenzuges weiter fort bis nahe zu ihrem Ende. Es zerfällt in drei Abschnitte.

1. Kap. **1—10**. Zuerst werden göttliche Anordnungen berichtet, welche alsbald vollzogen werden sollen, damit die theokratische Organisation des Volkes noch vor dem Aufbruch vom Sinai vollendet würde. Am ersten Tage des zweiten Monats des zweiten Auszugsjahres erhält Moses eine göttliche Anweisung in der Wüste Sinai in der Stiftshütte (vgl. Levit. 7, 38, wo „in der Wüste Sinai" parallel steht dem Ausdruck: am Berge Sinai). Hiernach wird eine Volkszählung vorgenommen, teils um die Zahl der waffenfähigen Mannschaft und die Lagerordnung festzusetzen, teils um den Rechten Jehovahs an die Erstgeborenen dadurch zu genügen, daß ihm an ihrer Statt die Leviten als ihm zugehörige Diener übergeben werden. Nach vorgenommener Zählung aller Stämme außer Levi wird die Lagerordnung festgesetzt. Dann folgt die Erwählung und Zählung der Leviten, die Zählung der Erstgeborenen und die Loskaufung der überschüssigen Zahl Erstgeborener wie auch die Verteilung der Amtsverrichtungen der Leviten (**1—4**). Nachdem so das Lager geordnet ist, werden auf göttlichen Befehl alle Unreinen aus demselben entfernt (**5**, 1—4). Hierauf folgen einige nachträgliche Gesetze: ein Nachtrag zum Schuldopfergesetz mit Bestimmung über freiwillige Gaben, ferner das Eifergesetz für den Fall, daß ein Mann seine Frau im Verdacht des Ehebruchs hat (**5**); das Nasiräergesetz und die Anordnung des priesterlichen Segens (**6**). — Die drei folgenden Kapitel bilden nun einen Rückschritt in chronologischer Beziehung. Num. **7**, 1 versetzt uns nämlich in die Zeit der Aufrichtung der Stiftshütte, also in den ersten Monat des zweiten Auszugsjahrs (Ex. **40**, 17, vergl. Lev. **8** f.) zurück, und berichtet über die Opfer und Gaben, welche die Stammfürsten bei Gelegenheit der Einweihung der Stiftshütte darbrachten. Der Grund dieses chronologischen Rückschrittes ist der: von jenen Gaben erhalten die Leviten zu ihren Amtsverrichtungen sechs Wagen und zwölf Rinder. Es mußte also zuerst die Auswahl der Leviten und die Verteilung ihrer Geschäfte berichtet sein, ehe die Verwendung dieser Gaben stattfinden konnte. An diesen nachträglichen Bericht über die Einweihungsgeschichte der Stiftshütte reiht sich eine nachträgliche Verordnung über die Besorgung des heiligen Leuchters lose an

(8, 1—4); dann folgt der Bericht über die Einweihung der Leviten und die Bestimmung ihrer Dienstzeit (8, 5—26). — Endlich wird nach einer wieder im ersten Monat des zweiten Auszugsjahres gegebenen göttlichen Anweisung das Passah gehalten und daran eine nachträgliche Verordnung über eine etwa nötige Nachfeier des Passah angeknüpft (9, 1—14). Die Einfügung des letzteren Gesetzes an dieser Stelle ist dadurch veranlaßt, daß diese Nachfeier am 14. Tage des zweiten Monats stattfinden soll.

Nun wird der Faden der chronologischen Darstellung wieder aufgenommen. Die Nachricht über den Aufbruch vom Sinai wird vorbereitet durch nochmaligen ausführlichen Bericht über die auf der Stiftshütte lagernde Wolken- und Feuersäule, die das Zeichen zum Aufbruch und zum Ruhen giebt (9, 15—23), sowie durch die göttliche Anordnung, zwei silberne Trompeten anzufertigen, mit welchen das Aufbruchs- und das Kampfsignal gegeben werden soll (10, 1—10). Der Aufbruch vom Sinai erfolgt am 20. Tage im zweiten Monat des zweiten Auszugsjahres (10, 11 ff.).

2. Kap. **11—19**. Jetzt soll das Volk Israel, nachdem es zum Volke Gottes geworden ist und seine Lebensordnung erhalten hat, in das heilige Land eingeführt werden. Aber der Verwirklichung der göttlichen Gnadenabsichten stellt sich wiederum in der Widerspenstigkeit des Volks ein Hindernis nach dem andern in den Weg, sodaß zwar eine Reihe von Strafgerichten nötig werden, aber die Ausführung des göttlichen Ratschlusses nicht verhindert sondern nur verzögert wird. Das Verhalten des Volks *nach* der Bundschließung ist also dasselbe wie *vor* derselben; jedoch hat seine Auflehnung gegen Gott den entschiedenen Charakter einer Auflehnung gegen ganz bestimmte göttliche Anordnungen. Auch sind es jetzt öfter hervorragende Personen, die sich den göttlichen Befehlen widersetzen. Bei dem entschiedeneren Charakter der nunmehrigen Empörungen muß natürlich auch Gott mehr strafend einschreiten. Zuerst murrt das Volk wieder wegen Mangel an Fleisch; es empfängt zwar Manna und Wachteln, wird aber auch ernstlich gestraft. Bei dieser Gelegenheit erhält Moses eine Unterstützung durch Einsetzung von 70 Ältesten des Volks (11). Dann murren Mirjam und Aaron dagegen, daß Moses allein Gottesoffenbarungen empfangen solle, worauf Gott Mosi seine einzigartige Mittlerstellung bezeugt und Mirjam mit dem Aussatz bestraft (12). Als schon durch Aussendung der Kundschafter die ersten vorbereitenden Schritte zur Besitznahme des Landes

geschehen sind, empört sich das Volk, durch zehn von den Kundschaftern aufgeregt, aufs neue und will nicht weiter ziehen. Gott will es vertilgen, modificiert sein Strafurteil aber auf die Fürbitte Mosis dahin, daß während eines vierzigjährigen Wüstenzuges die ganze aus Ägypten gezogene Generation sterben und nur Josua und Kaleb mit einer zweiten Generation in das heilige Land einziehen sollen. Dies Strafurteil wird auch sogleich durch den unglücklichen Ausgang einer wider Gottes Willen unternommenen Expedition gegen die Grenzbewohner Kanaans bestätigt (**13** und **14**).

Angelangt an einem Hauptwendepunkt der Auszugsgeschichte, am Beginn eines Zeitraumes, aus welchem wenig zu berichten ist, was für die Geschichte der Theokratie von Wichtigkeit wäre, schiebt die Darstellung einige Nachträge zur Gesetzgebung ein: Bestimmungen über die Speis- und Trankopferzugaben zu den Brand- und Friedensopfern; sodann ein Gesetz über Darbringung von Erstlingen; eine Bestimmung über den Unterschied zwischen sühnbaren und unsühnbaren Sünden; auf eine geschichtliche Veranlassung hin die Ansetzung der Strafe für Sabbathsentheiligung; endlich eine Verordnung über ein äußeres Zeichen der Zugehörigkeit zum Bundesvolk, welches jeder Israelit tragen soll (**15**). Darauf folgt der Bericht über die Empörung der Rotte Korahs gegen die Bevorzugung des Hauses Aarons, über ihre Bestrafung und die Bestätigung des Priestertums Aarons (**16** und **17**). Daran schließt sich ein Gesetz über die Gerechtsame der Priester und Leviten an (**18**). Lose ist eine an Mose und Aaron eröffnete Verordnung über die Reinigungsmittel für Verunreinigungen an menschlichen Leichnamen angereiht (**19**).

3. Kap. **20—36**. Trotz fortwährender Widerspenstigkeit des Volkes führt Gott dasselbe, nachdem die Strafzeit vorüber ist, unter immer größeren Beweisungen seiner Bundesgnade Schritt für Schritt dem Ziele näher. Der Abschnitt ist ein Seitenstück zu Ex. **15**, 22—**18**.

Kap. **20**, 1 ist gesagt, daß die Israeliten im ersten Monat nach Kades gekommen seien, von wo schon die Kundschafter ausgesandt worden waren (**13**, 27). Welches Jahr gemeint ist, wird nicht angegeben. Es kann das dritte, aber auch das vierzigste Jahr des Auszugs gemeint sein. Für beide Jahre läßt sich manches geltend machen. Bei beiden Annahmen aber macht auch die Unterbringung der 37 Jahre des Wüstenzuges zwischen dem 2. und 40. Auszugsjahre Schwierigkeit. Denn daß der ganze Wüstenzug vierzig Jahre dauerte, ist außer Num. **14**, 33 f. auch durch Num. **33**, 38.

Deut. 2, 7. 14. 8, 2. 4. 29, 5 bezeugt. Vergl. Deut. 34, 7 mit Ex. 7, 7. Amos 2, 10. 5, 25. Pſ. 95, 10. Für das dritte Jahr kann man geltend machen, daß vorher zuletzt das zweite Jahr genannt iſt; ſomit liegt es am nächſten, an das folgende dritte Jahr zu denken. Dafür ſpricht auch der Befehl Num. 14, 25: „Morgen wendet euch und brecht auf in die Wüſte", und dieſer Befehl wird eben 20, 1 (vergl. 21, 4) ausgeführt. Dafür ſpricht auch Deut. 2, 14, wonach die Israeliten auf dem Zuge von Kades bis zum Übergang über den Bach Sared (Num. 21, 12) ſollen 38 Jahre zugebracht haben. Die Geſchichte dieſer 38 Jahre müßte dann Num. 20, 1 bis 21, 12 berichtet ſein. Da aber Num. 20, 22 ff. ſchon der Tod Aarons erzählt wird, der nach Num. 33, 38 am erſten Tage des fünften Monats im vierzigſten Jahre erfolgte, ſo müßte die Geſchichte jener 38 Jahre doch genauer in 20, 1—22 berichtet ſein. Und doch enthalten dieſe Verſe nur den Bericht über einen Vorfall in Kades ſelbſt und über eine abſchlägig beſchiedene Bitte an die Edomiter. Auch müßte man dann annehmen, daß die Israeliten nur einmal nach Kades kamen und daß, was uns Num. 13 f. von der Ausſendung der Kundſchafter berichtet wird, erſt in die Zeit nach der 20, 1 gemeldeten Ankunft in Kades fällt.

Wenn wir von jener deuteronomiſchen Stelle abſehen und nur das Buch Numeri ins Auge faſſen, ſo werden wir vielmehr auf die andere Annahme hingeführt, daß Num. 20, 1 der erſte Monat des vierzigſten Jahres gemeint iſt. Beim Leſen dieſes Kapitels erhalten wir den Eindruck, als ob die Ankunft in Kades, der Zug nach dem Berge Hor und der am erſten Tage des fünften Monats im vierzigſten Jahre erfolgte Tod Aarons der Zeit nach gar nicht weit auseinander liegen; und damit ſtimmt auch Num. 33, 37 f. zuſammen. Dann müſſen die 38 Jahre des Wüſtenzuges vor Num. 20 fallen. Dafür ſpricht auch, daß Num. 33 in dem Stationenverzeichnis zwiſchen Hazeroth (11, 35) und Kades (20, 1) eine ganze Reihe von Stationen, die ſonſt nicht genannt ſind, aufgezählt werden; ferner daß, wie bemerkt, in Num. 14 durch Einſchiebung von Nachträgen zur Geſetzgebung angedeutet zu ſein ſcheint, daß zwiſchen Num. 14 und 20 ein größerer Zeitraum liegt, über welchen der Bericht kurz hinweggeht. Dann muß man freilich auch einen zweiten Aufenthalt der Israeliten in Kades annehmen, von wo die Kundſchafter früher ausgeſandt wurden, obſchon im Stationenverzeichnis (33) nur ein einmaliger Aufenthalt daſelbſt angegeben wird. Der Bericht will alſo höchſtwahrſcheinlich

so aufgefaßt sein, daß die 38 Jahre mit den zwischen Hazeroth und Kades Kap. **33** erwähnten Stationen zwischen Num. **14** und **20** fallen, und daß **20**, 1 der erste Monat des 40. Jahres gemeint ist. — Über den geschichtlichen Sachverhalt vergl. später.

Unser Abschnitt berichtet zuerst den Tod Mirjams. Sodann die Versündigung von Moses und Aaron, als das Volk in Kades wieder wegen Wassermangels murrt, sodaß auch sie zur Strafe nicht nach Kanaan kommen sollen. Hierauf werden die Edomiter um freien Durchzug gebeten, den sie aber mit den Waffen in der Hand verwehren. Israel muß darum um das Edomiterland herumziehen und kommt zunächst an den Berg Hor, wo Aaron stirbt und Eleasar als sein Nachfolger eingesetzt wird (**20**). Lauter traurige und wenig ermutigende Erfahrungen müssen die Israeliten machen. Als aber der kanaanitische König Arad sie angreift und sie Jehovah ein Gelübde ablegen, giebt er ihnen den Sieg über diesen Feind. Auf dem Weiterzug aber murrt das Volk wieder, des Mannas überdrüssig, und wird mit dem Biß feuriger Schlangen gestraft; doch erhält es in der ehernen Schlange ein Unterpfand der Heilkraft seines Gottes. Nun folgt eine Gottesthat nach der andern, welche davon zeugt, daß Gott die Erfüllung seiner Zusage rasch herbeiführt. Im Ostjordanland angelangt, siegt Israel über Sihon, den Amoriterkönig, und Og, den König von Basan, und läßt sich dort in den Gefilden Moabs Jericho gegenüber nieder (**21**). Noch mehr wird Israel verherrlicht und der unwandelbare Ratschluß Gottes, es als ein gesegnetes Gottesvolk im Lande Kanaan wohnen zu lassen, ins Licht gestellt, indem der heidnische Prophet Bileam, von dem Moabiterkönig Balak gedungen, um Israel zu fluchen, es wider seinen Willen segnen muß. Diese Kap. **22—24** bilden ein zusammenhängendes eigentümliches Ganze, das dem Bericht eingefügt ist. — In alledem beweist sich aber nur die Macht und Treue Gottes. Das Volk ist keineswegs treu. Es läßt sich zu moabitischem und midianitischem unzüchtigen Götzendienst verführen und wird dafür gestraft (**25**). Gott aber in seiner Treue läßt schon die Vorbereitungen zur Verteilung des heiligen Landes treffen. Eine neue Volkszählung wird zu diesem Zwecke vorgenommen (**26**); das Anrecht der Töchter auf das Erbgut ihres Vaters wird für den Fall, daß keine Söhne vorhanden sind, festgestellt; das Volk erhält an Josua einen Führer, der es als Nachfolger Mosis nach Kanaan führen soll (**27**).

Hier ist wieder ein Ruhepunkt, der benutzt wird, um ein ausführliches Gesetz über die an den Festen darzubringenden Opfer (**28** f.). und über die Verbindlichkeit von Gelübden (**30**) nachzutragen.

Nun werden die Midianiter für ihre Verführung bestraft. Der entscheidende Sieg über sie ist die letzte Waffenthat Mosis, welche dem Volke den ungehinderten Einzug in Kanaan sichert (**31**). Dann erhalten die Stämme Ruben, Gad und halb Manasse schon ihre Wohnsitze in dem eroberten Ostjordanlande, jedoch unter der Bedingung, daß die waffenfähige Mannschaft den übrigen Stämmen das Land Kanaan erobern helfe (**32**). Hierauf folgt ein summarischer Rückblick auf den ganzen Wüstenzug in einem kurzen Verzeichnis aller Stationen desselben (**33**, 1—49). Dann wird der Befehl, die Kanaaniter zu vertilgen und das Land durchs Los auszuteilen, wiederholt (**33**, 50 ff). Die Grenzen desselben werden bestimmt und die Männer, welche die Austeilung besorgen sollen, ernannt (**34**). Die den Leviten zu überlassenden Städte und die Freistädte für unvorsätzliche Totschläger werden bezeichnet (**35**), und endlich wird noch als Zusatz zu dem Gesetz in Kap. **27** bestimmt, daß Erbtöchter nur innerhalb ihres Stammes heiraten dürfen (**36**).

So sind schon alle Anordnungen für die Zeit der Besitznahme Kanaans getroffen. Die Verhältnisse des Volks im Lande Kanaan sind bereits im voraus geordnet. Der elfte Monat des vierzigsten Jahres ist herbeigekommen, die Zeit der Verheißungserfüllung ganz nahe. Nur Moses muß nach Kap. **20** noch vom Schauplatz abtreten; dann kann das Volk den Jordan überschreiten. Bis zu diesem Moment führt uns das Buch Numeri. An seinem Ende steht die Schlußformel: „Dies sind die Gebote und Rechte, welche Jehovah durch Moses den Kindern Israel gebot in den Gefilden Moabs am Jordan Jerichos", eine Schlußformel, die bis **22**, 1 zurückgreift und zeigt, daß der Pentateuch auch in diesem Stück vorwiegend als Urkunde der Gesetzesgrundlagen des unter dem Volke Israel errichteten Gottesreiches betrachtet sein will.

§ 9.

Inhalt und Plan des Deuteronomiums.

Moses kann nach Vollendung seines Werkes nicht vom Schauplatz abtreten, ohne zuvor das Volk noch einmal daran erinnert zu haben, was Gott für dasselbe gethan habe und welches die Lebensordnungen seien, auf deren Grund es im Lande Kanaan als ein

Volk Gottes glücklich leben könne. So hält er am ersten Tag des elften Monats im vierzigsten Jahre zwei lange Reden vor versammeltem Volke. Sie bilden den Hauptinhalt des Deuteronomiums, welches darum auch die Überschrift trägt: „Dies sind die Worte, welche Moses zu ganz Israel sprach jenseits des Jordans".

I. Die erste Rede reicht von **1**, 6—**4**, 40. Sie ist eine Einleitungs- und Vorbereitungsrede. Moses erinnert zuerst summarisch an alles, was das Volk vom Sinai an erlebt und erfahren hatte, an die schon den Patriarchen gegebenen und teilweise bereits erfüllten Verheißungen Gottes, mit welchen sie vom Sinai aufbrachen, an den Unglauben und die Widerspenstigkeit des Volkes und die dadurch herbeigeführten Strafgerichte; ruft ihnen ins Gedächtnis die durch einen im voraus festgestellten Plan genau bestimmten göttlichen Führungen sowie alles das, was Gott in seiner Treue schon zur Erfüllung der Verheißung des Besitzes Kanaans gethan hatte (**1**, 6—**3**). Sodann warnt er aufs eindringlichste, das Volk solle die Offenbarung Gottes nicht vergessen und sich vor Bilder- und Götzendienst sorgsam hüten, da ihm sonst Fluch statt des Segens zu teil werden würde (**4**, 1—40). — Auf diese erste Rede folgt als Ruhepunkt eine kurze Notiz darüber, daß Moses im Ostjordanlande nach Num. **35** drei Freistädte für unvorsätzliche Totschläger ausgesondert habe (V. 41—43). Darauf folgt, eingeleitet durch V. 44—49,

II. Die zweite Rede, die Hauptrede, Kap. **5**—**26**. Sie zerfällt in einen allgemeinen und einen speciellen Teil.

1. Der allgemeine Teil (**5**—**11**) stellt nach einleitender Erinnerung an den Akt der Gesetzgebung auf dem Sinai das von Gott selbst dem ganzen Volke verkündete Grundgesetz der Theokratie, den Dekalog, an die Spitze und leitet dann durch die Erinnerung an das Amt des Offenbarungsmittlers, welches Moses auf Verlangen des Volkes und nach göttlichem Auftrage übernahm, zu einer längeren Ermahnung über, von ganzem Herzen Gott anzuhangen und seine Gebote zu halten (**5**). Die Ermahnung selbst nebst Warnung vor Abgötterei wird als eine den Nachkommen einzuschärfende aufs eindringlichste ausgesprochen (**6**). Dann folgt eine Warnung vor jeglicher Gemeinschaft mit den kanaanitischen Götzendienern, die vielmehr schonungslos vertilgt werden müssen; Israel darf hierbei zuversichtlich auf Gottes Hilfe zählen (**7**). Die bisherigen und die künftigen Erfahrungen der gnadenvollen Hilfe Gottes sollen das Volk bewegen, seines Gottes nicht zu vergessen (**8**). Denn nicht

eigner Kraft und nicht seiner Gerechtigkeit, sondern nur der freien Gnade und der Treue, welche Gott ihm um der Väter willen beweist, verdankt es die Besitznahme Kanaans (9). Nach dieser Motivierung wird die Ermahnung nachdrücklich wiederholt, und zwar unter nochmaliger Hinweisung auf die Gnaden- und Machtthaten sowie auch auf die Gerichte Gottes, unterstützt durch Vorhaltung des Segens für den Fall des Gehorsams und des Fluches für den Fall des Ungehorsams. Den Schluß bildet die Anweisung, diesen Segen und Fluch nach dem Einzug ins heilige Land von den Bergen Garizim und Ebal aus feierlich verkündigen zu lassen (**10** u. **11**).

2. Der specielle Teil der Hauptrede (**12—25**) ist eine Rekapitulation, teilweise auch eine Retraktation und Ergänzung derjenigen Bestimmungen aus der bisherigen Gesetzgebung, welche für das Volk unter den neuen Verhältnissen im Lande Kanaan besonders wichtig waren. Auch wird die bisherige Gesetzgebung durch einige neue Gesetze ergänzt.

a) Den Anfang bilden Vorschriften und Ermahnungen, welche das gottesdienstliche Leben betreffen. Die kanaanitischen Götzendienststätten sollen zerstört werden und Israels Opferkult ausschließlich an dem Orte stattfinden, welchen Jehovah aus allen Stämmen erwählen wird, seinen Namen daselbst wohnen zu lassen. Das unter dieser Voraussetzung nicht mehr erfüllbare Gebot (Levit. **17**), alle Schlachttiere zu Dankopfern zu machen, wird aufgehoben und nur das Verbot des Blutgenusses neu eingeschärft (**12**). Falsche Propheten, die zum Götzendienst verleiten wollen, sollen mit dem Tode, abgöttische Städte mit dem Banne bestraft werden (**13**).

b) Wie im Buche Levitikus auf die Opfergesetze die Reinigkeitsgesetze folgen, so reiht sich auch hier den den eigentlichen Gottesdienst betreffenden Bestimmungen die Wiederholung einiger auf die Heiligkeit und Reinigkeit des Volks Gottes bezüglicher Satzungen an, namentlich die Wiederholung des Gesetzes über reine und unreine Tiere (**14**, 1—21).

c) Dann folgen, ebenfalls nach dem im Levitikus gegebenen Schema mit Übergehung der Stücke Lev. **18—20**, denen schon der Anfang des **14**. Kapitels entspricht, und von Levit. **21** und **22**, welche als Priestergesetze, wie sich hernach zeigen wird, im Deuteronomium übergangen werden mußten, entsprechend Levit. **23—25** verschiedene religiöse Pflichten, welche zu bestimmten Zeiten erfüllt werden sollen. Zuerst ist vom jährlichen, dann vom dreijährigen

Zehnten die Rede (Deut. **14**, 22—29); dann vom je siebenten Jahr, welches als Erlaßjahr begangen werden soll (Deut. **15**, 1—11); im Anschluß daran von der Loslassung leibeigener Hebräer und Hebräerinnen im je siebenten Dienstjahr (**15**, 12—18); als Übergang zur Festordnung von der Heiligung der Erstgeburten (**15**, 19—23); endlich von den jährlichen Festen, bei denen als Hauptpunkt hervorgehoben wird, daß sie von allen männlichen Israeliten an der Stätte, die Jehovah erwählen werde, gefeiert werden sollen (**16**, 1—17).

d) Hierauf folgen Gesetze, welche sich auf die theokratischen Ämter und das öffentliche Leben überhaupt beziehen: über Einsetzung von Gerichtskollegien in den einzelnen Städten des Landes (**16**, 18—20); ein Gesetz über das gerichtliche Verfahren gegen Götzendiener (**17**, 2—7), sowie ein Gesetz über ein Obergericht an der Stätte, die Jehovah erwählen werde (**17**, 8—13). Zwischeninne stehen als Nachtrag zu dem ersten Stück, zu Kap. **12** und **13**, die Verse **16**, 21—**17**, 1. — Dann folgt ein Königsgesetz (**17**, 14—20); das Priestergesetz (**18**, 1—8); dann das Prophetengesetz (**18**, 9—22). Hierauf folgt das Gesetz über unvorsätzlichen Totschlag und die Freistädte (**19**, 1—13). Nach einem kurzen Verbot, die Grenzen zu verrücken (V. 14), ein Gesetz über die Zeugenschaft vor Gericht (**19**, 15—21). Hierauf folgt ein Kriegsgesetz (**20**) und schließlich ein Gesetz über das Verfahren, welches beobachtet werden sollte, wenn ein Ermordeter gefunden wurde und der Schuldige unbekannt war (**21**, 1—9).

e) Den Schluß bilden Gesetze, welche sich auf das häusliche Leben beziehen, und verschiedenartige Nachträge, namentlich Gesetze, welche die Reinheit und Heiligkeit des ganzen Volks, des Landes und des Lagers sichern sollen; sodann Wohlthätigkeitsgesetze: zuerst wird das Recht kriegsgefangener und geehelichter Frauen, dann das der Erstgeborenen gegen väterliche Willkür und das der Eltern gegen widerspenstige Söhne festgestellt (**21**, 10—21). Nach einer Reihe verschiedenartiger, teils die Reinheit des Landes (**21**, 22 f. **22**, 9—11), teils die Heiligkeit der einzelnen Bundesglieder (**22**, 5. 12), teils das Eigentum und Leben des Nächsten (**22**, 1—4. 8) sichernder, teils auch die Pietät gegen Tiere fordernder (**22**, 6 f.) Gesetzesbestimmungen folgen dann wieder Ehegesetze (**22**, 13—30). — Darauf wird durch Bestimmung der Aufnahmsfähigkeit in die Gemeinde für die Heiligkeit des Volks und dann für die Reinheit des Lagers in Kriegsfällen gesorgt (**23**, 1—14). Es folgt wieder eine Reihe

verschiedenartiger Gesetze, darunter noch zwei, welche das eheliche Leben betreffen (**24**, 1—5. **25**, 5—12), und mehr zusammenhängend eine Reihe von Gesetzen zu Gunsten der Armen und Hilflosen (**23**, 19 f. 24 f. **24**, 6. 10—15. 17—22), auch einige Nachträge zu den Gesetzen über das Gerichtswesen und das öffentliche Leben (**24**, 16. **25**, 1—3), und eine Erinnerung an das Gebot, die Amalekiter zu vertilgen (**25**, 17—19). Endlich kommt eine Vorschrift über das Dankbekenntnis, welches bei der Darbringung der Erstlinge und nach Abgabe des dreijährigen Zehntens gesprochen werden soll (**26**). Darauf wird die lange Rede mit der feierlichen Erklärung beendet, daß der Bund zwischen Gott und Israel durch diese neue Gesetzesverkündigung aufs neue geschlossen worden sei.

Schultz (das Deuteronomium 1859 S. 10—24) will in diesem zweiten Teil des Deuteron. eine schöne, bestimmt durchgeführte dekalogische Anordnung entdeckt haben; vom dritten Gebot an verfahre Moses mit so merkwürdiger Regelmäßigkeit, daß er immer gerade drei Stücke als zu einem Gebot gehörig herbeiziehe und bei Ausführungen eines Gebotes wieder drei Unterabteilungen mache. Den zwei ersten Geboten soll Kap. **6—11**, dem dritten von der Heilighaltung des Namens Gottes Kap. **12—14**, dem vierten von der Sabbathheiligung Kap. **15—16**, 17; dem fünften, dem Elterngebot Kap. **16**, 18—**18**; dem sechsten: „Du sollst nicht töten" Kap. **19—21**, 9; dem siebenten Gebot Kap. **21**, 10—23; dem achten Kap. **22**; dem neunten und zehnten Kap. **23—25** entsprechen. — Indes diese Entdeckung ist nur ein Produkt der Sucht, überall Zahlensymmetrie und dekalogische Anordnungen zu finden. Eine genaue Vergleichung zeigt, daß die einzelnen Abschnitte durchaus nicht den Geboten des Dekalogs entsprechen und daß Schultz zu völlig ungereimten Behauptungen kommt.

Fassen wir das Verhältnis dieser Rekapitulation und Retraktation der Gesetzgebung zu der früheren Gesetzgebung näher ins Auge. Moses ist hier nicht mehr wie sonst gewöhnlich (abgesehen von Stücken wie Levit. **26**) der Eröffner einzelner Gesetzesoffenbarungen, sondern er spricht als der nach Gottes Willen und des Volkes Wunsch mit der Autorität des Bundes- und Offenbarungsmittlers bekleidete Prophet zu dem Volke. In den andern Büchern werden alle einzelnen Gesetze als Mosi geoffenbarte Worte Jehovahs berichtet, die meistens durch besondre Eingangs- oder Schlußformeln voneinander getrennt sind; nur ganz kurz wird hier und da erzählt, daß Moses diese Eröffnungen dem Volke mitgeteilt habe. Nie aber hält Moses eine lange Rede an das Volk, in welche er die Gesetze einflicht; die einzige etwas längere Rede, welche mit diesen letzten

Reden Mosis durch ihren prophetischen Charakter verwandt ist, in Levit. 26, enthält wenigstens keine Gesetze. Im Deuteronomium dagegen ist kein einziges Gesetz als eine besondere Eröffnung Gottes an Moses bezeichnet. Es wird nur im allgemeinen auf die amtliche Stellung Mosis als des Offenbarungsmittlers hingewiesen (5, 23—31) und angedeutet, daß das, was Moses auf den Gefilden Moabs dem Volke geboten habe, ihm schon auf dem Sinai geoffenbart worden sei (4, 14; vergl. 4, 5. 6, 1. 17. 28, 69). Immer ist Moses selbst der Redende, und seine Rede ist ihrem Hauptcharakter nach eine prophetische, die sich aber von sonstigen prophetischen Reden dadurch unterscheidet, daß sie das wichtigste Detail des Gesetzes großenteils in sich aufnimmt, daß sie also zugleich Gesetzespromulgation ist.

Durch diese Gesetzespromulgation soll der am Sinai geschlossene Bund, den Jehovah aufrecht erhalten hatte (5, 2 f.), der aber von der aus Ägypten gezogenen und in der Wüste gestorbenen Generation zerrissen worden war, für die nach Kanaan gelangende zweite Generation wieder erneuert und bestätigt werden (26, 17 ff. 27, 9. 28, 69. 29, 9—14). Die bisherige Gesetzgebung soll also dadurch nicht aufgehoben, sondern bestätigt und nur den neuen im Lande Kanaan eintretenden Gestaltungen des Volkslebens angepaßt und im Hinblick auf sie ergänzt werden. Es wird darum auch einige Male auf die bisherige Gesetzgebung zurückverwiesen (5, 2 f. 12. 16. 20, 17. 24, 8 f.).

Als eine für die ins Land Kanaan einziehende Generation bestimmte Gesetzgebung — und als solche wird die deuteronomische gleich in der Eingangsformel der Einzelgesetzgebung (12, 1) und sonst oft bezeichnet — enthält das Deuteronomium nicht, wie die bisherige Gesetzgebung, auch solche Bestimmungen, welche das auf der Wanderung in der Wüste befindliche Volk im Auge haben; wie denn auch das Lager nicht mehr als Aufenthaltsort des Volkes erwähnt wird. Deut. 23, 11—15 ist zwar vom Lager die Rede, aber nur im Hinblick auf Kriegszeiten; als Aufenthaltsort des Volkes wird das Lager nur im historischen Bericht Deut. 2, 14 f. und 29, 10 erwähnt.

Als eine an das versammelte Volk gerichtete Gesetzespromulgation enthält das Deuteronomium endlich nur solche Gesetze, welche das Volk, nicht auch solche, welche zunächst und vorzugsweise die Priester angehen. Alle Gesetze der letzteren Art sind übergangen. Das Deuteronomium enthält also eine Volksgesetzgebung; freilich

keine vollständige, die bisherige Gesetzgebung für das Volk ersetzende, selbständige Volksgesetzgebung. Denn es enthält manche das Volk angehende sehr wichtige Gesetze nicht; und zwar sind nicht bloß diejenigen übergangen, welche, weil allgemein beobachtet, keiner Wiederholung bedurften, wie z. B. das Gesetz über die Beschneidung, welches übrigens auch in der früheren Gesetzgebung nur beiläufig erwähnt wurde, das Sabbathsgesetz u. a.; auch nicht bloß solche, welche sich auf seltener vorkommende Fragen beziehen, wie das Nasiräergesetz; sondern auch manche andre wichtige Gesetze, wie die meisten Reinigkeitsgesetze, das Gesetz über die Ehehindernisse, über den großen Versöhnungstag u. a. Ein vollständiges und selbständiges Volksgesetzbuch kann also das Deuteronomium nicht sein wollen. Vielmehr will diese neue Gesetzespromulgation einmal aus der früheren Gesetzgebung gerade das dem Volke aufs neue einschärfen, was in Ansehung der durch die Niederlassung in Kanaan herbeigeführten neuen Verhältnisse von besondrer Wichtigkeit war; sodann will sie diejenigen Gesetze, welche diesen neuen Verhältnissen genauer angepaßt werden mußten, retraktieren und modifizieren; endlich will sie auch die bisherige Gesetzgebung ebenfalls im Hinblick auf die neue Gestaltung des Volkslebens in Kanaan ergänzen. Das sind die Gesichtspunkte, von denen aus der Inhalt dieses für sich allein unvollständigen Volksgesetzbuches abgegrenzt ist. Vergl. Riehm, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, 1854. S. 11—16.

III. Kap. **27—30**. Einige Schlußreden folgen der Hauptrede. Zuerst ordnen Moses und die Ältesten im Volk an, daß unmittelbar nach dem Einzug in Kanaan auf dem Berge Ebal Steine, auf welche das Gesetz zu schreiben sei, aufgerichtet, ein Altar gebaut und Opfer dargebracht werden sollen. — Wie nämlich der Gesetzgebung auf dem Sinai ein feierlicher Bundesschluß mit Opfern und Opfermahlzeit folgte, so soll dies auch nach der neuen Gesetzespromulgation geschehen; weil letztere aber für das Volk in Kanaan bestimmt ist, so soll diese Feierlichkeit auch erst im Lande Kanaan stattfinden (**27**, 1—8). Aber auch schon die bloße Gesetzespromulgation verpflichtet Israel als Volk Gottes zum Gehorsam, darum wird dies dem Volke von Moses und den Priestern bezeugt (**27**, 9 f.). Dann giebt Moses in weiterer Ausführung des schon **11**, 29 ff. kurz Gesagten nähere Anweisung darüber, in welcher Weise Segen und Fluch von den Bergen Garizim und Ebal aus verkündet werden solle (**27**, 11—26). Hierauf führt Moses selbst weiter aus, wie Israel

im Fall des Gehorsams gesegnet, im Fall des Ungehorsams verflucht sein und von einem Strafgericht nach dem andern werde heimgesucht werden. Am lebendigsten und nachdrucksvollsten redet er dabei von den Strafen des Ungehorsams; und sein prophetischer Blick richtet sich dabei schon auf die Schicksale des Volks in fernen Zeiten (**28**). Darauf folgt die eigentliche Schlußrede, welche noch einmal aufs eindringlichste unter wiederholter Erinnerung an die bisherigen Gnadenführungen Gottes sowie durch Vorhaltung des Segens und des Fluches unterstützt zur Treue und zum Gehorsam, und im Hinblick auf künftigen Abfall und Strafe zur Umkehr ermahnt (**29. 30**).

IV. Kap. **31—34** enthalten den Abschluß des Buches und des ganzen Pentateuchs. Mit ermutigenden Worten an das Volk und an seinen Nachfolger Josua legt Moses sein Amt nieder (**31**, 1—8), schreibt das Gesetz nieder, übergiebt es den Priestern zur Aufbewahrung und befiehlt die öffentliche Vorlesung desselben am Laubhüttenfest jedes siebenten Jahres (**31**, 9—13). Auf Grund einer Eröffnung Gottes über den künftigen Abfall des Volkes und auf ausdrückliches göttliches Geheiß schreibt Moses ein Lied zum ewigen Zeugnis der Treue Gottes und der Untreue des Volks (**31**, 14—30). Dieses Lied selbst folgt **32**, 1—44. Nach einer neuen kurzen Ermahnung an das Volk erhält dann Moses den Befehl, sich auf den Berg Nebo zu begeben, wo er das gelobte Land sehen und dann sterben solle (**32**, 45—52); diese Stelle ist eine Wiederholung von Num. **27**, 12 ff., ohne daß darauf zurückgewiesen würde. Nachdem Moses das Volk gesegnet (**33**), folgt er dem göttlichen Befehl (**34**, 1—8). Mit der Notiz, daß Josua der ächte, mit dem Geist der Weisheit ausgerüstete Nachfolger Mosis geworden sei, und mit einem Encomium auf den großen Propheten, dem keiner der späteren gleichgekommen sei, schließt das Werk (**34**, 9—12).

Damit ist die Geschichte der Grundlegung des Reiches Gottes, welche mit der geschichtlichen Beurkundung der Gesetzesoffenbarungen als der bleibenden Grundlagen des Reiches Gottes notwendig verbunden werden mußte, zu ihrem Ziel gelangt. Das ganze Werk ist nach einem bestimmten, im ganzen wohldurchgeführten Plane angelegt, und dieser Plan selbst entspricht durchaus der Aufgabe und dem Zweck des Werkes.

Kapitel II.

Grundlegende kritische Untersuchungen über die Entstehung des Pentateuchs.

§ 10.

Das Selbstzeugnis des Pentateuchs über seinen Verfasser.

Nach der bis in die vorchristliche Zeit zurückreichenden Tradition, die während der Periode der Herrschaft der Tradition von Juden und Christen festgehalten worden ist, und unter deren Einfluß auch wir noch stehen, ist Moses der Verfasser des ganzen uns vorliegenden Pentateuchs; nur der Schluß des Deuteronomiums, nach der echt traditionellen Ansicht nur die acht letzten Verse, sollen von Josua beigefügt worden sein, weil man Mosi doch wenigstens nicht den Bericht über seinen eigenen Tod und sein Begräbnis zuzuschreiben wagte. Bei Philo, im N. T., bei Josephus ist es einfache Voraussetzung, daß Moses den Pentateuch geschrieben habe. Im Talmud heißt es (Traktat baba bathra fol. 14, 2): Moses scripsit librum suum et sectionem Bileam et Jobum. Josua scripsit librum suum et octo versus in lege. Dies ist auch die Ansicht der Rabbinen und Kirchenväter; und sie gilt noch heut bei Juden und Christen, bei Katholiken und Evangelischen als die rechtgläubige.

Trotz dieser imponierenden Übereinstimmung darf man nicht bei den Angaben der Tradition über die Entstehung des Pentateuchs stehen bleiben. Vielmehr muß man das Buch selber genau daraufhin ansehen, ob es nicht selbst ebenso über seine Entstehungsgeschichte Aufschluß giebt, wie die Erde über die ihrige vielfach den Forschern Schlüsse gestattet. Vor allem ist festzustellen, was der Pentateuch selbst ausdrücklich von seinem Verfasser und seiner Entstehung überhaupt sagt.

1. In der Genesis finden wir kein ausdrückliches Zeugnis über ihren Verfasser. In den drei mittleren Büchern des Pentateuchs ist zwar von schriftlichen Aufzeichnungen Mosis die Rede; aber es wird nur von einzelnen und verhältnismäßig wenig umfangreichen Aufzeichnungen gesagt, daß sie von Mose herrühren. Darüber finden sich folgende Angaben im Pentateuch:

1) Die zehn Gebote sind von Gottes Finger auf die zwei steinernen Tafeln geschrieben worden. Ex. **24**, 12. **31**, 18. **32**, 16.

34, 1. 4. 27. f. vergl. Deut. 4, 13. 5, 19. 9, 10. 10, 2. 4. — Die Vorstellung, daß die Schrift auf den ersten zerbrochenen Tafeln Gott, auf den zweiten Tafeln Mosi zugeschrieben werde, läßt sich nicht halten, obschon Ex. 34, 27 f. dafür zu sprechen scheint.

2) Nach Ex. 17, 14 erhält Moses den göttlichen Befehl, den Angriff auf die Amalekiter und ihre Besiegung, namentlich den göttlich Beschluß, Amalek gänzlich zu vertilgen, zum Gedächtnis schriftlich aufzuzeichnen. Aus dem Ausdruck בַּסֵּפֶר darf man keineswegs folgern, daß von einem umfassendern und als bekannt vorausgesetzten Buche die Rede sei, wie es Hengstenberg thut (Beiträge 3, 152; Hävernick, Keil u. a.). Denn סֵפֶר bezeichnet auch ein einzelnes Blatt (Jes. 30, 8. Jer. 32, 10), und כְּתַב בַּסֵּפֶר bedeutet: „in das dafür bestimmte Buch oder Blatt schreiben", d. h. überhaupt „schriftlich aufzeichnen." Das geht klar hervor aus Num. 5, 23. 1. Sam. 10, 25. 2. Sam. 11, 15. Jer. 32, 10. Hiob 19, 23.

3) Ex. 24, 4 wird erzählt, daß Moses alle Worte Jehovahs niedergeschrieben habe, und hernach in V. 7 wird diese Schrift סֵפֶר הַבְּרִית genannt. Nach dem Zusammenhang können nur die Worte Jehovahs, welche er bis zu dem Aufzeichnungsmoment auf dem Sinai zu Moses gesprochen hatte, gemeint sein, also jedenfalls nicht mehr als die vier Kap. Ex. 20—23. Umfangreicher kann das Bundesbuch keinenfalls gewesen sein.

4) Nach Ex. 34, 27 erhält Moses den Befehl, jene Worte niederzuschreiben; denn auf Grund derselben habe Gott mit ihm und mit Israel einen Bund geschlossen. Der Ausdruck „jene Worte" weist zurück auf Ex. 34, 10—26. Hier steht eine Reihe von gottesdienstlichen Geboten, welche großenteils schon in Ex. 23, und zwar teilweise mit denselben Worten aufgezeichnet sind, also schon in dem Bundesbuche vorhanden gewesen sein müßten. Der Vollzug des göttlichen Befehles wird, weil selbstverständlich, nicht ausdrücklich berichtet.

5) In Num. 21, 14 f. wird bei der Erzählung über die Besitznahme der Gegend des Arnon, des Grenzflusses zwischen dem Gebiet der Amoriter und der Moabiter, ein Stück eines alten Liedes angeführt, und diese Anführung wird durch die Worte eingeleitet: עַל-כֵּן יֵאָמַר בְּסֵפֶר מִלְחֲמוֹת יְהוָה. Nach dem Titel des Buches: Buch der Kriege Jehovahs und nach dem Citat selbst muß dasselbe Lieder enthalten haben, welche sich auf die Kriege, welche Israel unter Jehovahs Anführung gegen heidnische Völker geführt hatte, bezogen.

Ob es bloß Lieder oder auch eine geschichtliche Beschreibung dieser Kriege enthielt, wissen wir nicht. Ebensowenig wissen wir, ob es sich nur auf die Kriege der mosaischen Zeit oder auch auf spätere bezog. Endlich ist auch nicht angegeben, wer dies Buch verfaßt oder gesammelt habe. Was wir sicher wissen, ist nur das, daß es u. a. auch Lieder enthalten hat, welche sich auf die letzte Zeit des Zuges der Israeliten nach Kanaan, auf die Zeit, in welcher sie schon im Ostjordanlande festen Fuß faßten, bezogen; ferner erfahren wir die wichtige Angabe, daß das Buch Numeri, wie es uns jetzt vorliegt, jenes Buch bereits als Quelle citiert. Daraus geht hervor, daß diese Quellenschrift, welche wegen der darin behandelten Ereignisse nach der pentateuchischen Chronologie frühestens in dem letzten halben Jahre des Lebens Mosis verfaßt sein kann, älter ist als das uns vorliegende Buch Numeri. — Mit großer Wahrscheinlichkeit ist anzunehmen, daß die Liederstücke, welche in demselben Kapitel Num. **21**, 17 f. und 27—30 stehen, ebenfalls diesem Buch der Kriege Jehovahs entnommen sind.

6) Endlich wird Num. **33**, 2 berichtet, daß Moses auf Befehl Jehovahs die Lagerstätten der Israeliten während der Wanderung durch die Wüste aufgezeichnet habe.

Das Selbstzeugnis der vier ersten Bücher des Pentateuchs über ihre Entstehung lautet demnach nicht dahin, daß Moses sie ganz geschrieben habe, sondern nur dahin, daß einzelne, verhältnismäßig wenig umfangreiche Aufzeichnungen von Moses herrühren (Ex. **20—23**. **34**, 10—26. Num. **33**, 3—49 und ein Bericht über Amalek Ex. **17**). Ferner steht fest, daß auch eine Schrift, die frühestens kurz vor dem Tode Mosis verfaßt sein kann, als ältere Quellenschrift benutzt ist. Letzterer Umstand macht es schon nicht recht wahrscheinlich, daß die uns vorliegenden vier ersten Bücher des Pentateuchs im ganzen Mosen zum Verfasser haben. Denn sollte Moses ein kurz vor seinem Tode geschriebenes Buch als Quellenschrift citieren? Namentlich sagen die vier ersten Bücher des Pentateuchs nicht, daß die große Masse der Gesetze von Moses schriftlich aufgezeichnet worden ist. Von diesen Gesetzen wird vielmehr in der Regel gesagt: „und Jehovah redete zu Moses, indem er sprach: sage den Söhnen Israel", oder: „gebiete Aaron und seinen Söhnen", oder: „sage zu Aaron und zu seinen Söhnen und zu allen Söhnen Israels", oder: „und Jehovah redete zu Moses und zu Aaron, indem er zu ihnen sprach: saget zu den Kindern Israels also".

Alle diese Formeln weisen nicht sowohl auf schriftliche Aufzeichnung als auf mündliche Tradition, und zwar teils auf Volks-, teils auf Priestertradition hin. Durch die vier ersten Bücher des Pentateuchs werden wir also zu der Annahme veranlaßt, daß Moses selbst nur weniges schriftlich aufgezeichnet, daß er den weitaus größten Teil der Gesetzgebung durch die mündliche Überlieferung teils des ganzen Volkes, teils bloß der Priester der Nachwelt zukommen ließ; und endlich daß diese mündliche Überlieferung erst in späterer Zeit schriftlich fixiert wurde.

Selbst Theologen wie Delitzsch, Kurtz und Schultz haben sich durch den bisher dargelegten Sachverhalt berechtigt geglaubt, die Abfassung der ganzen vier ersten Bücher des Pentateuchs durch Mosen in Abrede zu stellen. Entweder haben sie ihre Abfassung nur teilweise Mosi zugeschrieben und in betreff des übrigen nur die Abfassung in der mosaischen Zeit unter der Aufsicht Mosis durch Aaron oder Josua behauptet (Schultz), oder sie haben die Abfassung des Ganzen erst in der unmittelbar nachmosaischen Zeit teils durch Eleasar, teils durch Josua oder einen der siebzig Ältesten geschehen lassen (Delitzsch), oder sie haben die Abfassung wenigstens des größten Teils zwar noch in die Lebzeiten Mosis verlegt, nicht aber Mosi zugeschrieben (Kurtz). — Und Theologen, welche wie Hävernick und Keil noch den ganzen Pentateuch Mosi zuschreiben, geben wenigstens zu, daß sich in den vier ersten Büchern des Pentateuchs kein bestimmtes Zeugnis für die Abfassung des ganzen Werkes durch Mosen finde.

2. Im Deuteronomium dagegen scheint sich ein bestimmtes Selbstzeugnis dafür zu finden, daß Moses das ganze Werk geschrieben habe. Es heißt Deut. **31**, 9: „und Moses schrieb dieses Gesetz und gab es den Priestern, den Söhnen Levis, und allen Ältesten Israels"; ferner Deut. **31**, 24 f.: „nachdem Moses die Worte dieses Gesetzes bis zu Ende geschrieben hatte, befahl er den Leviten: nehmt dieses Gesetzbuch" u. s. w. Dazu kommen noch die Stellen Deut. **17**, 18. **28**, 58. 61. **29**, 19 f. 26. **30**, 10, in welchen zwar nicht ausdrücklich gesagt ist, daß Moses das Gesetzbuch geschrieben habe, aber doch an der ersteren Stelle in einem Gesetz, und an den andern in Reden Mosis vorausgesetzt wird, daß „dieses Gesetz" schriftlich verzeichnet vorliege. — Endlich ist zu erwähnen, daß nach Deut. **27**, 1—8 „alle Worte dieses Gesetzes" auf große, auf dem Berg Ebal errichtete Steine geschrieben werden sollten, und daß nach Deut. **31**, 19. 22 Moses auf göttlichen Befehl das in Deut. **32** enthaltene Lied niedergeschrieben haben soll. — Diese Selbstzeugnisse scheinen allerdings sehr bestimmt zu lauten. Doch bedürfen sie einer genaueren Prüfung,

ob sie als authentische Zeugnisse dafür gelten können, daß Moses den ganzen Pentateuch geschrieben habe.

1) In allen angeführten Stellen (abgesehen von Deut. **31**, 19 und 22) ist nun immer der Ausdruck הַתּוֹרָה הַזֹּאת oder ein entsprechender gebraucht. Was ist nun unter „diesem Gesetz" oder „dem Buch dieses Gesetzes" zu verstehen? Ist das ganze Gesetz, auch das in den mittleren Büchern des Pentateuchs verzeichnete, also der ganze Pentateuch gemeint, wie Hengstenberg, Hävernick, Keil, Schultz u. a. annehmen? oder haben wir nur an die deuteronomische Gesetzgebung zu denken? Letztere Ansicht vertreten z. B. Delitzsch und Kurtz (Gesch. des A. Bundes II, S. 549—552, 2. Aufl.), und sie ist die richtige. Der Ausdruck הַתּוֹרָה הַזֹּאת kommt nämlich im Deuteronomium sehr häufig vor. Namentlich zwei Stellen aus den vielen beweisen klar, daß wir dabei nur an das Deuteronomium zu denken haben. In Deut. **4**, 8 (vergl. **4**, 44 ff.) heißt es: „und wo ist ein großes Volk, welches Satzungen und Rechte hat so gerecht wie dieses ganze Gesetz, welches ich euch heut vorlege"? Und Deut. **27**, 1: „und es gebot Moses und die Ältesten Israels dem Volke: beobachtet das ganze Gebot, welches ich heute euch gebiete", und unmittelbar daran ist der Befehl geknüpft, „alle Worte dieses Gesetzes" auf die Steine auf dem Berg Ebal zu schreiben (vergl. **1**, 5. **4**, 44 ff.). — Man kann sich hier nicht mit Keil und Schultz durch die Annahme helfen, der Ausdruck „dieses Gesetz" bedeute in den hier in Frage kommenden Stellen, namentlich in **31**, 9. 24 f. etwas andres als in den eben angeführten und überhaupt in den meisten Stellen, an welchen er sonst vorkommt. Er bezeichne allerdings häufig bloß das Deuteronomium; aber an einzelnen Stellen, namentlich in denen, die uns hier interessieren, bezeichne er den ganzen Pentateuch. Diese Annahme einer zweifachen Bedeutung des Ausdrucks läßt sich durch nichts rechtfertigen.

Keil (Hävernick) will sie durch die Behauptung rechtfertigen: wo der Ausdruck „dieses Gesetz" nicht durch einen Zusatz wie: „welches ich euch heute vorlege" oder dergl. ausdrücklich näher bestimmt werde, dürfe das Wort זֹאת nicht ohne weiteres auf das Deuteronomium bezogen werden, sondern es müsse seine Beziehung aus dem Kontext oder aus der Sache selbst bestimmt werden. In Deut. **17**, 18 und **31**, 9. 24 soll sich nun aus der Sache selbst ergeben, daß der Ausdruck den ganzen Pentateuch bezeichne, 1) weil das Deuter. kein vollständiges Volksgesetzbuch sei und 2) weil der Deuteronomiker sonst selbst Schuld daran wäre, daß die von ihm nicht wiederholten Gesetze, z. B. das über das Sabbaths-

jahr, nicht gehalten worden sind. — Gegen den ersten Punkt genügt es, auf Deut. **27**, 1. 3. 8; vergl. Jos. **8**, 32 zu verweisen, welche Stellen zeigen, daß das Deut., in welchem Verhältnis es auch zu den übrigen Büchern des Pentateuchs stehen mag, jedenfalls auch als ein besondres Gesetzbuch betrachtet und behandelt wurde; und beim zweiten Punkt fragt es sich eben, ob der Deuteronomiker alle Gesetze der früheren Bücher beobachtet wissen wollte. Jedenfalls aber sind das keine Gründe, die uns berechtigen, von der authentischen Interpretation des Ausdrucks abzugehen. — Schultz meint gar dadurch, daß mit Deut. **31** der Schluß nicht bloß des Deuteronomiums, sondern auch des ganzen Pentateuchs beginne, zu der Annahme berechtigt zu sein, daß von Kap. **31** an der Ausdruck „dieses Gesetz", welcher bis dahin allerdings nur das Deut. bezeichne, weitergreifend den ganzen Pentateuch umfasse.

Wir haben uns vielmehr einfach an die authentische Interpretation des Ausdrucks in den angeführten Stellen zu halten. Auch aus manchem andern geht hervor, daß der Ausdruck: „dieses Gesetz" sich nur auf die deuteronomische Gesetzgebung bezieht. So wird z. B. an der einzigen Stelle, in welcher ausdrücklich auf Bestimmungen der früheren Gesetzgebung zurückgewiesen wird (**24**, 8), durchaus nicht auf das in „diesem Gesetz" Geschriebene hingewiesen, sondern das Volk wird auf die Belehrung der Priester verwiesen.

Auch wurde nach der jüdischen Tradition in der Zeit des zweiten Tempels am Laubhüttenfest des Erlaßjahres nicht etwa der ganze Pentateuch, sondern nur das Deuteronomium öffentlich vorgelesen. Auch die jüdische Praxis bezog also in der Verordnung Deut. **31**, 10 ff. den Ausdruck „dieses Gesetz" nur auf das Deuteronomium.

Vergl. Delitzsch, luther. Zeitschrift 1860, H. 2, S. 220 ff.; Genesis, 3. Aufl. S. 24 f. 63. Was Keil bei Hävernick II, 2, S. 25 ff. und Schultz S. 91 f. gegen Delitzschs Angaben einwenden, ist nicht zutreffend. Nur darin haben sie recht, daß der Ausdruck מִשְׁנֶה in Deut. **17**, 18 und Jos. **8**, 32 nicht das Deuteronomium als Wiederholung des Gesetzes im Unterschied von den andern Büchern des Pentateuchs bezeichnet, sondern einfach „Abschrift" bedeutet, obschon allerdings die Septuaginta und Vulgata und manche Rabbinen den Ausdrnck in jenem Sinne gedeutet haben. — In Nehem. **8**, 17 f. ist keineswegs gesagt, daß am Laubhüttenfest (welches auch nicht als das des Erlaßjahres bezeichnet ist) der ganze Pentateuch vorgelesen wurde, sondern es wird nur gesagt, daß man an demselben vom ersten bis zum letzten Tag im Buch des Gesetzes Gottes gelesen habe. — Ebensowenig wird in Neh. **8**, 2. 3 gesagt, daß am ersten Tag des siebenten Monats der ganze Pentateuch vorgelesen wurde; aus V. 13—17 geht allerdings hervor, daß man an diesem Tage auch Stücke aus dem Levitikus (**23**, 34—43) las. Aber aus dem Umstande, daß man damals in einem einzelnen Fall am ersten Tag des siebenten Monats auch Stücke aus dem Levit. las, darf man doch nicht

folgern, daß das Gesetz Deut. **31**, 10 ff. so verstanden sein will, daß am Laubhüttenfest des Erlaßjahres der ganze Pentateuch von Anfang bis zu Ende vorgelesen werden solle. — Noch weniger kann man dies aus Josephus (antiqu. IV, 8, 12) folgern, wo nur ganz allgemein gesagt ist, daß der Hohepriester am Laubhüttenfest des siebenten Jahres allem Volk τοὺς νόμους vorlese. — Dagegen heißt es in einer Stelle des Buches Sifri (eines der ältesten Midraschim aus der Schule Rabs, geb. um 165, † 247) zu Deut. **17**, 18 ganz klar und bestimmt: „man liest am Versammlungstage nichts als nur das Deuteronomium".

Es bezieht sich also das Selbstzeugnis des Deuteronomiums eben nur auf das Deuteronomium und nicht auf den ganzen Pentateuch, sodaß wir das Resultat festzuhalten haben, welches die Prüfung des Selbstzeugnisses der vier ersten Bücher des Pentateuchs ergeben hat.

2) Weiter ist zu behaupten, daß das Selbstzeugnis des Deuteronomiums nicht dahin lauten kann, daß das ganze Buch von Moses geschrieben ist. Daß Moses nicht selbst über seinen Tod und sein Begräbnis berichten konnte, hat noch nie ein Verständiger bestritten. Der Schluß des Deuteronomiums müßte also jedenfalls ein späterer Nachtrag von andrer Hand sein. Aber auch wenn wir den Schluß ausnehmen, können wir jenes Selbstzeugnis nicht auf das ganze übrige Deuteronomium beziehen. Denn es wäre in diesem Falle überaus unklar und würde durch seinen eignen Charakter seine Glaubwürdigkeit sehr zweifelhaft machen. Es wäre nämlich die Übergabe des Gesetzbuches an die Priester und Leviten schon **31**, 9 berichtet, während doch erst **31**, 24 erzählt wird, daß Moses dasselbe bis zu Ende niedergeschrieben habe; somit wird eine Handlung berichtet, die das Vorhandensein des fertigen Gesetzbuchs voraussetzt und doch die Vollendung desselben als erst nach jener Handlung erfolgt erzählt. Sodann hätte Moses die Vollendung und Übergabe des von ihm geschriebenen Buches anticipierend in diesem Buche selbst berichtet. Endlich würde ebenso in den Stellen **17**, 18. **28**, 58. 61. **29**, 19 f. 26 Moses in denselben Reden, durch deren Aufzeichnung das Deuteronomium eben erst entstand, ebenfalls schon das Vorhandensein des geschriebenen Deuteronomiums voraussetzen.

Vergl. Bleek, Stud. u. Krit. 1831, H. 3, S. 513—519. Riehm, Gesetzgebung Mosis im Lande Moab S. 108 ff. — Hengstenberg, Beiträge III S. 154—158. 163—166. Keil, S. 130 f. und bei Hävernick I, 2, S. 20 f. Schultz S. 87 ff.

Hengstenberg, Keil und Schultz haben diese Unklarheit dadurch zu beseitigen gesucht, daß sie annehmen, Moses habe das Deuteronomium bis zum Ende des Kap. **28** geschrieben gehabt; dann habe er es den

Priestern und Ältesten des Volks übergeben. Diese Übergabe sei indes nur ein symbolischer Akt gewesen. Moses habe dann das Buch wieder zurückgenommen und nun noch die Reden **29—31**, 8, den Bericht von jener Übergabe samt der Bemerkung, daß er das Buch geschrieben habe, und die noch folgenden Reden **31**, 9—23 eingetragen; damit sei das Buch abgeschlossen gewesen. Von **31**, 24 an, wo die Übergabe des vollendeten Werks an die Leviten geschildert ist, beginne der spätere Nachtrag. Damit ist die Unklarheit der Stellen des Kap. **31** beseitigt. Allein das von Moses geschriebene Buch konnte unmöglich mit Deut. **31**, 23 schließen. Denn V. 19—22 ist bereits auf das Lied in Kap. **32** hingewiesen, welches also notwendig noch folgen muß. — Um die Unklarheit auch aus der Stelle **17**, 18 zu beseitigen, nimmt Hengstenberg weiter an, dort weise Moses auf das später niederzuschreibende oder wenigstens vollends zu schreibende Gesetzbuch hin; und bei den Stellen in Kap. **28** und **29** hilft er sich mit der Annahme, Moses habe beim Niederschreiben seiner Rede seine Worte etwas modifiziert. Aber diese Auskunft widerlegt sich selbst, wenn man bedenkt, daß zur Erklärung einiger wenigen, ganz gleichartigen Erscheinungen vier verschiedene Vermutungen aufgestellt werden müssen. Sie scheitert aber auch daran, daß die Sprach- und Darstellungsweise in den Abschnitten **31**, 24—30 und **32**, 44—47 ganz dieselbe bleibt wie zuvor, sodaß die Annahme, bis **31**, 23 habe Moses geschrieben, von **31**, 24 ein Späterer, ganz unzulässig ist. Gegen diesen schon von Riehm in der Schrift über das Deuteronomium gemachten Einwand hat Keil (bei Hävernick) zwar versucht, zwei sprachliche Unterschiede nachzuweisen, einmal den Ausdruck עַד תֻּמָּם **31**, 24. 30; und sodann heiße es V. 25: „die Leviten, welche die Lade des Bundes des Herrn tragen", dagegen V. 9: „die Priester, die Söhne Levi, welche die Lade des Bundes des Herrn tragen." Allein der Ausdruck עַד תֻּמָּם kommt, obschon in anderer Anwendung, auch schon Deut. **2**, 15 vor (Schultz), und die in **31**, 25 gebrauchte Ausdrucksweise stimmt mit Deut. **10**, 8 ganz überein. Wenn aber Keil weiter bemerkt, in kleinen Zusätzen von sieben und von vier Versen könne man billigerweise keine in die Augen fallende Verschiedenheit der Sprache erwarten, so ist zu entgegnen, es komme nicht darauf an, daß sich von **31**, 24 an keine Idiotismen finden, sondern darauf, daß die charakteristischen Eigentümlichkeiten der deuteronomischen Sprache und Darstellung selbst in diesen kleinen Stücken sich finden. Dahin gehören die Ausdrücke מַעֲשֵׂה יְדֵיכֶם **31**, 29, vergl.

2, 7. **14**, 29. **16**, 15. **24**, 19. **28**, 12. **30**, 9. Ferner שָׁמַר לַעֲשׂוֹת **32**, 46, vergl. **5**, 1. 29. **6**, 3. 12. 25. **8**, 1. **11**, 32. **12**, 1. **13**, 1. **15**, 5. **17**, 19. **19**, 9. **24**, 8. **28**, 1. 15. 58. Oder תַּאֲרִיכוּ יָמִים, **32**, 47, vergl. **4**, 26. 40. **5**, 30. **11**, 9. **17**, 20. **22**, 7. **30**, 18, ein sonst im Pentateuch nicht vorkommender Ausdruck, für den es Ex. **20**, 12 heißt: יַאֲרִיכוּ יָמִים, eine Formel, die Deut. **5**, 16. **6**, 2. **25**, 15 vorkommt. Sodann findet sich **31**, 28 ganz dieselbe Redeweise, wie **30**, 19 und **4**, 26. — Endlich ist auch wie erwähnt, schon **31**, 19—22 von dem Liede Mosis die Rede, welches Kap. **32** folgt, sodaß also das von Moses geschriebene Buch keinenfalls mit **31**, 23 hätte schließen können. — Delitzsch hat darum vorgeschlagen, den spätern Nachtrag entweder schon mit **31**, 14 oder erst mit **32**, 48 beginnen zu lassen. Bei der nachgewiesenen Gleichheit der Spracheigentümlichkeiten wäre nur die zweite Annahme möglich. Schultz will den Nachtrag mit **32**, 44 beginnen lassen; aber noch in V. 46 und 47 zeigen sich ja die Spracheigentümlichkeiten des Deuteronomiums. Erst von **32**, 48 an wird die Sprache und Darstellungsweise eine andre. Warum, das wird sich später zeigen. — Jedenfalls können die Annahmen Hengstenbergs, deren wichtigste entschieden falsch ist, die nachgewiesene Unklarheit des Selbstzeugnisses des Deuteronomiums nicht beseitigen.

Wenn wir nun nicht mit Bleek annehmen wollen, jene Unklarheit rühre daher, daß der spätere Verfasser des Deuteronomiums das Verhältnis der Reden Mosis zu seinen schriftlichen Aufzeichnungen nicht immer klar vor Augen gehabt und bald den Redner Moses mit dem Schriftsteller Moses, und bald diesen mit sich selbst unbewußter Weise verwechselt habe, so bleibt nur ein Mittel übrig, um jene Selbstaussagen des Deuteronomiums von der ihnen anhaftenden Unklarheit und Zweideutigkeit zu befreien, nämlich die Annahme, daß sich jene Selbstaussagen nicht auf das ganze Deuteronomium, sondern nur auf einen großen Teil desselben beziehen, und zwar auf denjenigen Teil, welcher die Gesetze und die auf ihre Übertretung gelegten Flüche enthält, und daß dieselben dahin verstanden sein wollen, daß Moses schon mit diesem geschriebenen deuteronomischen Gesetzeskodex vor dem Volke auftrat und denselben vorlas, hinterher aber noch andre Reden, etwa Kap. **29** und **30** in denselben eintrug. Dann wäre Moses nicht bloß als prophetischer Volksredner, sondern auch als erster priesterlicher Gesetzesvorleser aufgetreten; er thäte dann zum erstenmale selbst, was er **31**, 11 den Priestern am Laubhüttenfest des Erlaßjahres zu thun befiehlt.

Wesentlich in dieser Weise hat schon Hävernick (1. Auflage I, 2, S. 160—162) die Schwierigkeit gelöst, und Keil hat sehr Unrecht daran gethan, in der zweiten Auflage diese Ausführung zu unterdrücken. Bei dieser Annahme finden alle aufgezeigten Schwierigkeiten ihre einheitliche Lösung. Aber freilich bezieht sich dann das Selbstzeugnis des Deuteronomiums nicht auf das ganze Buch, den Nachtrag abgerechnet, sondern nur auf denjenigen Teil des Buches, welcher die Gesetzgebung und die auf die Übertretung der Gebote gesetzten Flüche enthält. — Kurz, in einer Reihe von Stellen scheint vorausgesetzt, daß dem Deuteronomiker das von Moses geschriebene „Buch dieses Gesetzes" schon fertig vorlag; er referiert darüber als über etwas historisch Gegebenes und unterscheidet also seine noch werdende Schrift von dem fertig vorliegenden mosaischen „Buch dieses Gesetzes." — Diese Unterscheidung zwischen ihm selbst, dem Referenten, und Moses ist freilich nur scheinbar durch die Art markirt, wie er die Formel בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן gebraucht. Riehms früher ausgesprochene Ansicht darüber (Gesetzgebung Mosis S. 110 f.) dürfte sich im Hinblick auf Jos. **12**, 7, vergl. V. 1. **9**, 1. Deut. **3**, 8, nicht halten lassen (vergl. Hävernick-Keil I, 2, S. 33 f.; Schultz, S. 27 f.). Immerhin jedoch hat man bei **3**, 20. 25 den Eindruck, als ob der spätere Verfasser sich bemühte, den geographischen Standpunkt Mosis in seinen Reden festzuhalten, wie denn auch sonst die im Ostjordanland befindlichen Leute vom eigentlichen Palästina den Ausdruck בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן gebrauchen (Num. **32**, 19); daneben findet sich freilich dieselbe Bezeichnung auch für das Ostjordanland, weil eben dies ihre sprachgebräuchliche Bedeutung ist.

Auch in dem Umstande, daß Deut. **31**, 19. 22 die Abfassung des Liedes Kap. **32** besonders als mosaische Aufzeichnung bezeugt wird, zeigt sich, daß nicht das ganze Deuteronomium als mosaische Aufzeichnung gelten soll.

Freilich ist es schwer zu bestimmen, wie dasjenige Stück des Deuteronomiums, welches als das in jenen Selbstaussagen gemeinte „Buch dieses Gesetzes", aus welchem Moses vorlas, zu betrachten ist, abgegrenzt werden soll. Kleinert in seiner Schrift: „Das Deuteronomium und der Deuteronomiker" (1872, S. 29—37), in welcher er den angegebenen Thatbestand anerkennt, meint, darunter sei der Abschnitt Deut. **4**, 44 bis Kap. **26** zu verstehen. Aber dieses Hauptstück des Deuteronomiums reicht vielmehr bis zum Ende des Kap. **28**, wo der Überschrift **4**, 44—49 eine das Ende bezeichnende Unterschrift

entspricht. Denn 1) waren nach **29**, 20 in dem fraglichen Buch die Deut. **27**, 15 ff. stehenden אָלוֹת und nach **29**, 26 die in **28**, 15 ff. stehende קְלָלָה mit enthalten; und 2) beweist die mit jenen deuteronomischen Selbstzeugnissen zusammengehörige Stelle Jos. 8, 30—35, daß auch die Deut. **27**, 5 ff. angeordnete Bestimmung in dem von Moses geschriebenen Gesetzbuch, welches Josua vorlas, enthalten war. Noch andere Argumente finden sich in Riehms Rezension des Buches Kleinerts in den Studien u. Krit. 1873, S. 167 f. So lautet also das Selbstzeugnis des Deuteronomiums in Wahrheit nur dahin, daß uns in Deut. **4**, 44 bis **28**, 69 das von Moses geschriebene Buch dieses Gesetzes vorliegt.

3) Aber auch hierbei können wir noch nicht stehen bleiben. Auch in den in diesem als mosaisch bezeichneten Gesetzbuch enthaltenen Reden Mosis ist in den angeführten Stellen des Kap. **28**, zu denen noch **17**, 18 hinzukommt, von dem Gesetzbuch schon als von einem vorhandenen, fertig vorliegenden Werke die Rede, und zwar so, daß dabei auf unser Deuteronomium hingewiesen ist. Dies läßt sich nur daraus erklären, daß der Deuteronomiker weder als Chronist den authentischen Wortlaut der Reden Mosis referieren, noch als Abschreiber den authentischen Wortlaut jenes mosaischen Gesetzbuches in seine Schrift eintragen will, sondern als prophetischer Schriftsteller ihren wesentlichen Inhalt in freier Weise reproduziert und darum nicht beflissen ist, den Unterschied zwischen der Rede Mosis und dem von Moses geschriebenen Buch und — was wichtiger — den Unterschied zwischen diesem und seiner eignen Schrift überall bestimmt hervortreten zu lassen. Wir haben also in Deut. **4**, 44 bis **28**, 69 keine urkundliche Abschrift des vom Verfasser als mosaisch bezeichneten Gesetzbuches, sondern eine mehr oder weniger freie Reproduktion desselben. Es ist dem Deuteronomiker wesentlich nur darum zu thun, zu konstatieren: das in seinem Werk enthaltene Gesetz rühre von Moses her und sei bereits von ihm schriftlich verzeichnet worden. Daher ist auch in den Hauptstellen **31**, 9 und 24 nur von „diesem Gesetz" die Rede, nicht von „diesem Gesetzbuch", sodaß die Möglichkeit offen bleibt, auch in dem Abschnitt **4**, 44 bis **28**, 69 noch zwischen der mosaischen Gesetzessubstanz und der Fassung, welche der Deuteronomiker ihr gegeben hat, zu unterscheiden. Auf die Frage, was der mosaischen Gesetzessubstanz und was der freien Überarbeitung derselben angehört, lassen wir uns jetzt noch nicht ein. Wir werden später sehen, daß der letzteren ziemlich viel zuzuschreiben

ist. Hier möge nur noch darauf hingewiesen sein, daß „dieses Gesetz", soweit es Mosi zugeschrieben wird, auch nach Deut. 27, 3 nicht von einer so umfangreichen Aufzeichnung verstanden werden kann, wie Deut. 4, 44 bis 28, 69. Denn es wäre eine abenteuerliche Vorstellung, daß dies ganze Stück auf die auf dem Ebal zu errichtenden großen Steine geschrieben werden solle. Es muß dort ein kürzerer Inbegriff des Gesetzes gemeint sein.

Darum hat Schultz in der Vorrede zu seiner „Schöpfungsgeschichte", 1865, S. VII ff. die Ansicht aufgestellt, es sei der Ausdruck „dies Gesetz" gar kein so bestimmter Begriff, daß man ihn auf den ganzen Pentateuch oder auf das Deuteronomium beziehen müsse. Der Ausdruck sei ebenso aufzufassen wie im N. T. der Begriff: „dieses Evangelium", — also als die Gesetzessubstanz, die verschiedener schriftlicher Fassungen fähig sei; nur dies werde gesagt, daß Moses sie niedergeschrieben, und nur der Anspruch werde gemacht, daß sie auch im Deuteronomium enthalten sei. In der Stelle 28, 58: „alle Worte dieses Gesetzes, die geschrieben sind in diesem Buch" ist eine gewisse Unterscheidung gemacht zwischen „diesem Gesetz" und „diesem Buch", in welchem die Worte jenes Gesetzes enthalten sind. — Dem Verfasser des Deuteronomiums ist es wesentlich nur darum zu thun, zu konstatieren, das in seinem Buche enthaltene Gesetz rühre von Moses her und sei auch schon von ihm niedergeschrieben worden. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß er im Ausdruck dieser Überzeugung sich manchmal so unklar ausdrückt, daß ihm die Vorstellung des von Moses verkündeten und in irgend einer Fassung niedergeschriebenen Gesetzes mit der des von ihm selber niedergeschriebenen Gesetzbuches ineinander fließt.

Allerdings hat man geglaubt, das Gewicht seines Selbstzeugnisses dadurch verstärken zu können, daß man auf den Befehl Mosis hinwies (Deut. 4, 2. 13, 1): „ihr sollt nichts hinzuthun zu dem Wort, welches ich euch gebiete, und nichts davonthun." Hätte ein Späterer, so sagt man, das Deuteronomium geschrieben, so hätte er ja selbst gegen dies Gebot gesündigt. — Allein man hat übersehen, daß in den angeführten Stellen nicht von dem schriftlich verzeichneten Deuteronomium die Rede ist. Jene Stellen handeln gar nicht von schriftlichen Zusätzen zu einem schon fertig vorliegenden Buche. Vielmehr ist nur von dem von Moses geredeten Wort, d. h. von der Gesetzesoffenbarung überhaupt, die Rede. Diese aber ist nach der Bemerkung von Schultz (S. 114) ihrer Substanz nach nur eine, kann jedoch

in verschiedene Fassung gebracht werden; nur sofern das Deuteronomium eine besondre Fassung dieser einen Gesetzesoffenbarung ist, kann es sich selbst so oft als eine besondre, als „diese" Thora bezeichnen. Nur auf diese Gesetzesoffenbarung nun beziehen sich die angeführten Stellen. Zu ihrem substantiellen Inhalt soll nichts hinzu- und ebenso nichts davongethan werden. Sollte also auch erst ein Späterer die Gesetzesoffenbarung in die im Deuteronomium vorliegende schriftliche Fassung gebracht haben, so hätte er damit jenen Aussprüchen keineswegs zuwider gehandelt. Die Berufung auf jene Stellen vermag also die Glaubwürdigkeit des Selbstzeugnisses des Deuteronomiums nicht zu erhöhen. — Dagegen wird die Glaubwürdigkeit desselben dadurch nicht unbedeutend abgeschwächt, daß — man mag den Teil des Buches, welchem es gilt, abgrenzen wie man will — die von **1—32**, 47 sich gleichbleibende Eigentümlichkeit der Sprache und Darstellung es von vornherein unwahrscheinlich macht, daß wir in diesem Stück ein von Moses geschriebenes Buch und einen von andrer Hand später beigefügten Nachtrag vor uns haben. — Wollten wir aber dieses ganze Stück Mosi zuschreiben, so müßten wir wieder die von Bleek nachgewiesene Unklarheit und Zweideutigkeit der Selbstaussagen des Deuteronomiums mit in den Kauf nehmen, und es würde dann diese kein günstiges Vorurteil für die Glaubwürdigkeit seines Selbstzeugnisses erwecken.

Die Resultate unsrer Prüfung des Selbstzeugnisses des Deuteronomiums sind folgende:

1. Es besagt nirgends, daß auch die früheren Bücher des Pentateuchs von Moses geschrieben sind, hindert uns also nicht, bei dem stehen zu bleiben, was diese selbst über ihre Entstehung aussagen.

2. Die angeführten deuteronomischen Stellen lassen bei dem Ausdruck „dies Gesetz" nachweislich an die im Deuteronomium enthaltene Gesetzgebung denken, und zwar auch nur an dessen Hauptteil **4**, 44 bis **28**, 69. Werden sie als Zeugnis für die mosaische Abkunft des Deuteronomiums betrachtet, so legt ihr unklarer und in sich widerspruchsvoller Charakter die Annahme nahe, daß ein späterer Schriftsteller sein Werk Mosi zugeschrieben hat.

3. Auch von dem Stück **4**, 44 bis **28**, 69 kann nicht bezeugt sein, daß es eine authentische Abschrift des mosaischen Gesetzbuches sei, sondern nur, daß es das Gesetzbuch, welches als von Moses geschrieben galt, in einer von dem Deuteronomiker herrührenden Fassung darbiete. Der Schein, als ob sein Werk nicht bloß die

Substanz des durch Moses verzeichneten Gesetzes enthalte, sondern Mosi selbst zuzuschreiben sei, ist nur durch seine unklare Ausdrucksweise hervorgerufen, indem er das von Moses geschriebene Gesetz von der Fassung, die er selbst ihm gegeben hat, nicht gehörig unterscheidet.

4. Ausdrücklich als von Moses geschrieben wird nur das Lied Mosis (Kap. **32**) in **31**, 19. 22 bezeichnet.

§ 11.

Spuren des mosaischen Zeitalters im Pentateuch.

Die Verteidiger der Ansicht, daß der ganze Pentateuch, wie er uns vorliegt, abgesehen von dem Schluß des Deuteronomiums, von Moses verfaßt sei, haben sich bemüht, aus der Beschaffenheit desselben nachzuweisen, daß er in dem mosaischen Zeitalter entstanden sein müsse. Auf allgemeine Reflexionen dieser Art, die keinerlei Beweiskraft haben, indem sich ihnen leicht im entgegengesetzten Interesse andere Reflexionen derselben Art gegenüberstellen ließen, brauchen wir uns hier nicht einzulassen. Nur Gründe, welche sichere Anhaltspunkte im Text des Pentateuchs haben, können auf Beachtung Anspruch machen. Wir fragen also nur: finden sich im Pentateuch zuverlässige Spuren davon, daß er in der mosaischen Zeit entstanden ist?

1. Am wichtigsten ist wohl der aus der Sprache des Pentateuchs entnommene Grund. Man sagt, derselbe habe durchgehends eine sehr eigentümliche Sprache und Darstellungsweise, welche auf den Anfang der hebräischen Sprachbildung zurückweise, also seinen frühen Ursprung bezeuge, vergl. namentlich Hävernick I, 1. S. 193—205; Keil § 14, 2. 3. § 35, und in Bezug auf das Deuteronomium Delitzsch, S. 26 ff.; Schultz, S. 73. Nun kann auch gar nicht in Abrede gestellt werden, daß die Sprache und Darstellungsweise wenigstens der vier ersten Bücher des Pentateuchs von einzelnen Stücken abgesehen ein altertümliches Kolorit an sich trägt, und daß eine nicht unbedeutende Anzahl von grammatischen Formationen, von syntaktischen Fügungen, von einzelnen Ausdrücken und von Redeweisen entweder nur im Pentateuch vorkommen oder außerhalb desselben wenigstens nur noch in der poetischen Sprache, welche das Altertümliche liebt, oder in ganz späten exilischen oder nachexilischen Schriften, deren Verfasser schon mit dem Pentateuch genau bekannt sind und sich manche Spracheigentümlichkeiten desselben als

Archaismen angeeignet haben. — Viel weniger als von den vier ersten Büchern des Pentateuchs gilt dies von dem Deuteronomium. In ihm findet sich nur wenig von jenem eigentümlichen und altertümlichen Sprachkolorit. Das Wichtigste und nicht Zweifelhafte ist folgendes: Eine 195 mal vorkommende Eigentümlichkeit des Pentateuchs ist der Gebrauch von הוּא für הִיא; von diesen 195 Beispielen kommen 36 auf das Deuteronomium, welches nie das im übrigen Pentateuch daneben elfmal vorkommende הִיא schreibt. — Der Pentateuch gebraucht die Maskulinform נַעַר auch als Bezeichnung des Mädchens; ebenso auch das Deuteronomium; nur an der einen Stelle **22**, 19 kommt das Femininum נַעֲרָה vor. Indes ist zu bemerken, daß alle betreffenden Stellen ohne Ausnahme in dem Gesetz Deut. **22**, 13—29 vorkommen. Das dem Pentateuch eigentümliche, nur in zwei Stellen nachexilischer Bücher (1. Chron. **20**, 8. Esra **5**, 15) als Archaismus wieder vorkommende Demonstrativ הָאֵל findet sich dreimal auch im Deut. (**4**, 42. **7**, 22. **19**, 11). Ebenso kommt die altertümliche dritte Person Perfekti des Pentateuchs חַי viermal auch im Deut. vor (**4**, 42. **5**, 21 und zweimal **19**, 4). Das neben כָּבֵשׁ in den vier ersten Büchern des Pentateuchs dreizehnmal vorkommende כִּבֵּשׁ findet sich wenigstens einmal auch im Deut. (**14**, 4). Außerdem kann man noch eine Anzahl von einzelnen Wörtern anführen. Indes darf man das, was die Verteidiger der mosaischen Abkunft des Pentateuchs oder speciell des Deuteronomiums beibringen, nicht ohne weiteres als giltigen Beleg adoptieren. —

Ist nun mit dem allen wirklich etwas für die Entstehungsart des Pentateuchs im mosaischen Zeitalter oder auch nur dafür bewiesen, daß der Pentateuch von einem und demselben Verfasser herrühre? Keineswegs. Denn

a) was die vier ersten Bücher des Pentateuchs betrifft, so können sie von ein paar Stücken abgesehen zu den ältesten Büchern des A. T. gehören, auch wenn sie erst lange nach der mosaischen Zeit entstanden sind.

b) Sollte es sich herausstellen, daß dieselben großenteils aus alten Quellenschriften zusammengesetzt sind, die einer früheren Zeit angehören als unsre jetzigen alttestamentlichen Bücher, so wäre das altertümliche Sprachkolorit hinreichend erklärt: es hätte in der Benutzung dieser alten Quellenschriften seinen Grund. Auch das Deuteronomium kann ja einzelne ältere Gesetze enthalten, und manche seiner altertümlichen Ausdrücke sind nachweislich aus alten Gesetzen

herübergenommen, welche auch in den früheren Büchern des Pentateuchs stehen.

c) Ferner ist zu beachten, daß jeder hebräische Litteraturzweig seine bestimmten, ihm eigentümlichen und auch in weit auseinander liegenden Zeiten immer festgehaltenen Termini und Redewendungen hat. So hat die prophetische Litteratur, so die lyrische, so auch die didaktische Poesie ihre eigentümliche Ausdrucksweise. Am allermeisten nun mußte dies der Natur der Sache nach in der Gesetzeslitteratur der Fall sein. Und zwar lehrt die Analogie aller Völker, daß gerade die Sprache der Gesetzeslitteratur immer am längsten ein altertümliches Kolorit bewahrt. Wenn sich also auch manche Spracheigentümlichkeiten durch den ganzen Pentateuch hinziehen, so kann daraus keineswegs gefolgert werden, daß der Pentateuch nicht von verschiedenen und der Zeit nach ziemlich weit auseinander liegenden Verfassern herrühre. Es sei nur an den sogenannten Kurialstil erinnert, in welchem viele Jahrhunderte hindurch dieselben Ausdrucks- und Redeweisen festgehalten sind. Auch im Altlateinischen findet sich dieselbe Erscheinung: die Sprache der Pontifices hatte ein altertümliches Kolorit; wie Festus bezeugt, sagten sie z. B. hic ovis, haec agnus, haec porcus. Die Gerichts- und Gesetzessprache ist auch in vielen deutschen Staaten in Bezug auf grammatische Formationen, syntaktische Fügungen und einzelne Ausdrücke noch heute durchaus altertümlich.

d) Was speciell das Deuteronomium betrifft, so kann, auch wenn es in ziemlich später Zeit verfaßt sein sollte, manches Altertümliche im Ausdruck ein eigentlicher Archaismus sein. Von wem und wann es auch geschrieben sein möge, jedenfalls war sein Verfasser mit der früheren Gesetzeslitteratur genau bekannt. Warum sollte sich nun nicht seine Ausdrucksweise vielfach nach derselben gebildet haben? Es ist unbestritten, daß der Prophet Ezechiel viele Spracheigentümlichkeiten des Pentateuchs als Archaismen sich angeeignet hat. Wenn dies ein Prophet gethan hat, müssen wir das nicht noch vielmehr von dem Verfasser eines Gesetzbuches erwarten?

e) Von ganz besondrer Wichtigkeit ist endlich, daß sich neben den durch den ganzen Pentateuch durchgehenden Spracheigentümlichkeiten in verschiedenen Stücken desselben doch noch ungleich mehr charakteristische Sprachverschiedenheiten nachweisen lassen. Manche auch sonst ihrem Charakter nach zusammengehörigen Stücke desselben unterscheiden sich auch in der Sprache so bestimmt von den übrigen

Stücken, haben ein so charakteristisches Sprachkolorit, daß dadurch das, was sie sprachlich mit diesen andren Stücken gemein haben, mehr als aufgewogen wird. Namentlich unterscheidet sich die ganze Sprach- und Darstellungsweise des Deuteronomiums so auffallend von der der früheren Bücher, daß die wenigen Spracheigentümlichkeiten, die dasselbe mit den andren Büchern des Pentateuchs gemein hat, alles Gewicht verlieren. — Diesen charakteristischen Unterschied der deuteronomischen Sprache von der der andern Bücher des Pentateuchs erkennt auch Delitzsch (Genesis S. 28 f.) an.

Nach alledem kann also die Sprache des Pentateuchs seine Entstehung in der mosaischen Zeit nicht erweisen.

2. Ein zweites Zeugnis der Entstehung des Pentateuchs im mosaischen Zeitalter findet man in der Bekanntschaft mit ägyptischen Sitten und Verhältnissen, ja auch mit der ägyptischen Sprache, welche sich in demselben kundgiebt. Es ist in dieser Beziehung viel Unhaltbares behauptet worden, namentlich von Hengstenberg in seiner Schrift: „Die Bücher Mosis und Ägypten". Immerhin aber ist jene Bekanntschaft wirklich vorhanden; namentlich zeigt sie sich in den letzten Kapiteln der Genesis, in der ersten Hälfte des Exodus, teilweise auch im Deuteronomium. Jedoch ist sie keineswegs derart, daß sie die Entstehung des Pentateuchs im mosaischen Zeitalter erweisen könnte. Denn sie erklärt sich auch bei der Annahme einer späteren Entstehung des Pentateuchs ganz genügend a) aus der Benutzung älterer Quellenschriften und b) aus dem späteren Verkehr der Israeliten mit Ägypten. Dieser muß schon zu Salomos Zeit sehr lebendig gewesen sein: denn Salomo selbst hat eine Tochter Pharaos zur Frau (1. Kön. **11**, 1); und Jerobeam flieht vor Salomo nach Ägypten, wird dort wohl aufgenommen und bleibt dort bis zu Salomos Tode (1. Kön. **11**, 40). Von da an nimmt der Verkehr mit Ägypten und damit auch die Bekanntschaft mit ägyptischen Verhältnissen immer mehr zu. Die Berührungen mit Ägypten sind bald kriegerische, bald freundschaftliche; auch Bündnisse werden mit Ägypten abgeschlossen. Bei Jesaja und späteren Propheten zeigt sich eine Bekanntschaft mit Ägypten, die der im Pentateuch vorkommenden nicht nachsteht. Noch mehr ist dies im Buch Hiob der Fall. Auch damit kann also die Entstehung des Pentateuchs im mosaischen Zeitalter nicht erwiesen werden.

3. Es findet sich in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs eine Anzahl von Gesetzen, welche in der Form, in welcher sie uns

vorliegen, sich so sehr auf die Verhältnisse Israels während der Wanderung durch die Wüste beziehen, daß sie in der späteren Zeit gar nicht mehr ausführbar gewesen wären, also auch nicht in späterer Zeit entstanden sein können. Auch noch im Deuteronomium kommen Gesetze vor, welche in der späteren Zeit überflüssig waren, z. B. das Gebot, sogleich nach dem Eintritt in Kanaan auf dem Berg Ebal Steine zu errichten, auf welche das Gesetz geschrieben werden sollte, das Gebot, die Kanaaniter zu vertilgen und ihre Götzendienststätten zu zerstören, das Gebot der Ausrottung der Amalekiter u. s. w. — Allein alles dies erklärt sich auch bei der Annahme einer späteren Entstehung des Pentateuchs vollkommen

a) aus der Benutzung älterer Quellenschriften und der Aufnahme von Gesetzen, welche wirklich der mosaischen Zeit angehören.

b) daraus, daß auch Gesetze, welche einer späteren Zeit angehören, weil sie in dem Rahmen der mosaischen Geschichte untergebracht werden sollten und weil sie als von Moses ausgegangene Überlieferungen aufgezeichnet wurden, formell den Verhältnissen der mosaischen Zeit angepaßt wurden.

c) daraus, daß auch solche Vorschriften, welche ihrem Buchstaben nach allerdings nur in die mosaische Zeit zu passen scheinen, ihrer eigentlichen Bedeutung und ihrem eigentlichen Zwecke nach sich auch auf die Verhältnisse einer späteren Zeit beziehen können. — So hat z. B. das Gebot, die Götzendienststätten der Kanaaniter zu vertilgen, auch für späte Zeiten seine gute Bedeutung; das kann man angesichts der Thatsache, daß Israel auf den Höhen teils einen ungesetzlichen Jehovahkult einrichtete, teils gerade kanaanitischen Götzendienst trieb, unmöglich verkennen. Wenn ferner das Deuteronomium das Gebot, die Amalekiter zu vertilgen, wiederholt, so kann es auch in späterer Zeit dazu besondre geschichtliche Veranlassung gehabt haben (vergl. z. B. den Bericht aus der Zeit Hiskias 1. Chron. 4, 38—43). — Auch können in einem jüngeren Gesetzbuch ältere Gesetze wiederholt werden, um neue Bestimmungen daran anzuknüpfen oder um zu zeigen, daß neue Bestimmungen mit dem alten Gesetz nicht in Widerspruch stehen.

4. Endlich sagt man: im Pentateuch und auch noch im Deuteronomium verrate sich eine so reiche und so specielle Kenntnis der Geschichte und der geschichtlichen Verhältnisse der mosaischen und selbst der vormosaischen Zeit, wie sie nur ein in der mosaischen Zeit selbst lebender Verfasser gehabt haben könne. Allein so verhält es

sich mit der pentateuchischen Geschichtsdarstellung im großen und ganzen keineswegs, wie wir hernach sehen werden. Jener Bemerkung kann man nur in betreff einzelner Nachrichten zustimmen; und diese können aus alten Quellenschriften oder auch aus uralter Überlieferung stammen.

Das sind in summarischer Anführung die für die Entstehung des Pentateuchs im mosaischen Zeitalter geltend gemachten inneren Gründe, mit denen sie freilich sich nicht wissenschaftlich rechtfertigen läßt.

§ 12.

Spuren der nachmosaischen Abfassung des Pentateuchs.

Wir suchen sichere Anhaltspunkte für die Annahme der Entstehung des Pentateuchs in der nachmosaischen Zeit. Ehe wir die sonstigen Gründe in Betracht ziehen, bleiben wir bei der Untersuchung der inneren Beschaffenheit des Pentateuchs stehen. Wir nehmen zunächst den Pentateuch noch als Ganzes an, ohne Rücksicht auf einzelne Bestandteile, welche der mosaischen Zeit angehören mögen. Denn es handelt sich zunächst um die Frage nach der Entstehungszeit des Pentateuchs in seiner uns vorliegenden Gestalt. Auch wollen wir alles, was sich als Weissagung giebt, aus dem Spiele lassen. Zwar auch wenn man eine auf übernatürlicher Offenbarung beruhende Weissagung künftiger Ereignisse aufs entschiedenste anerkennt und auch die Möglichkeit specieller Vorhersagungen durchaus nicht leugnet, wird derjenige, welcher sich mit dem Charakter der Prophetie genauer vertraut gemacht hat, nicht anders urteilen können, als daß manches, was sich im Pentateuch als Weissagung giebt, ein sogenanntes vaticinium post eventum ist. Trotzdem wollen wir von alledem vorläufig absehen, damit auch der Anschein vermieden werde, als ob unsre Kritik von rationalistischen Vorurteilen ausgehe und in denselben befangen sei. Überhaupt begnügen wir uns mit den Punkten, die ganz klar und für jeden Unbefangenen unzweifelhaft sind. Lassen sich bei diesem Verfahren nur wenige Anhaltspunkte gewinnen, so werden sie dafür um so sicherer sein.

Zuvor ist noch einmal daran zu erinnern, daß Num. **21**, 14 f. ein Buch als Quellenschrift citiert ist, welches jedenfalls selbst erst kurz vor dem Tode Mosis geschrieben sein kann.

1. Gehen wir die Genesis durch, so stoßen wir **12**, 6 auf die Bemerkung: „und die Kanaaniter waren damals (אָז) im Lande“;

eine Bemerkung, die **13**, 7 wiederkehrt. Das Wort „damals" läßt sich weder aus dem Gegensatz zu einer früheren Zeit, in welcher die Kanaaniter noch nicht im Lande waren, noch mit Hengstenberg (II, S. 185) im Gegensatz zu der Abraham gegebenen Verheißung, noch auch mit Knobel (z. d. St.) aus dem Gegensatz zu einem späteren Wohnsitz des einzelnen kanaanitischen Stammes, welcher vorzugsweise diesen Namen führte, erklären. Denn eine solche Notiz würde nicht in den Zusammenhang passen, während sie bei unserer Auffassung sehr bedeutsam ist. „Damals" kann nur im Gegensatz zu der Zeit stehen, in welcher die Kanaaniter nicht mehr die eigentlichen Bewohner und Herren des Landes waren. Die beiden Stellen setzen also die Eroberung Kanaans durch die Israeliten als schon geschehen voraus.

2. Gen. **14**, 14 kommt ebenso wie Deut. **34**, 1 der Stadtname Dan vor. Nun wissen wir aber aus Jos. **19**, 47 und besonders aus Richt. **18**, 29, daß die betreffende Stadt früher den Namen Lajisch oder Leschem trug, und daß erst in der Richterperiode die Daniter nach der Eroberung der Stadt ihr statt dieses Namens den Namen Dan gaben. Die Auskunft Hengstenbergs, Hävernicks I, 2, S. 256, Keils 156 und Schultzs S. 97, daß es außer jenem Dan, welches früher Lajisch hieß, noch ein zweites gegeben habe, das auch schon in alter Zeit diesen Namen getragen habe, und welches außer unsrer Stelle in 2. Sam. **24**, 6. 1. Kön. **15**, 20. 2. Chron. **16**, 4 erwähnt sein soll, findet auch Delitzsch S. 39 f. unstatthaft.

Wir könnten auch anführen, daß Genesis **12**, 8 schon der Name Bethel vorkommt, während die betreffende Stadt nach Jos. **18**, 13 und Richt. **1**, 23. 26 Lus genannt wird, und daß Gen. **13**, 18 (vergl. **23**, 2. **35**, 27) der Stadtname Hebron erwähnt ist, während aus Jos. **15**, 13 (vergl. **14**, 15) hervorgeht, daß diese Stadt früher Kirjath Arba hieß und daß sie wahrscheinlich erst zu Josuas Zeit den Namen Hebron erhielt. Aber diese Anhaltspunkte sind weniger sicher. In betreff des ersten Punkts kann man gestützt auf Gen. **28**, 19 und **35**, 15 annehmen, daß schon Jakob den alten Namen Lus in Bethel umwandelte, daß dieser Name aber den älteren erst nach Eroberung des Landes wirklich verdrängte. Und in betreff des zweiten Punkts läßt sich die Auskunft Hengstenbergs II, 187 ff. hören, daß Hebron der ursprüngliche Name war, und daß die Stadt nur eine Zeit lang nach ihren Besitzern Kirjath Arba genannt ward.

3. Gen. **36**, 31 lesen wir: „und dies sind die Könige, welche geherrscht haben im Lande Edom, bevor ein König herrschte über die Söhne Israels." Jeder Unbefangene muß anerkennen, daß so

nur ein Schriftsteller reden konnte, der in einer Zeit lebte, in welcher auch schon über die Israeliten ein König herrschte, daß also diese Stelle mindestens bis in die Zeit Sauls hinabführt.

Hengstenberg (II, 202 ff.) u. a. berufen sich auf die Jakob gegebene Verheißung Gen. **35**, 11, daß Könige aus seinen Lenden hervorgehen würden. Aber daß Moses oder überhaupt ein Schriftsteller der vorköniglichen Zeit in Beziehung auf eine Jakob gegebene Verheißung jene geschichtliche Bemerkung in dieser Form gemacht habe, kann kein Unbefangener wahrscheinlich finden. — Delitzsch (S. 510 f.) stimmt überein mit Hengstenberg und Hävernick, I, 2. S. 306 f., obschon er zugeben muß, daß der von uns gezogene Schluß „sehr nahe liegt", und daß ihn selbst der sonst so orthodoxe Isaak Newton bereits gezogen hat.

4. Gen. **40**, 15 sagt Joseph zum Mundschenken Pharaos: „ich bin gestohlen aus dem Lande der Hebräer". Dieser Ausdruck erklärt sich nur, wenn man annimmt, daß ihn ein Berichterstatter, welcher geraume Zeit nach der Eroberung Kanaans lebte, anachronistisch dem Joseph in den Mund legte.

In betreff der drei mittleren Bücher des Pentateuchs beschränken wir uns auf folgende zwei Data:

5. Num. **32**, 41 lesen wir: „Jair aber, der Sohn Manasse, ging hin und gewann ihre (der Gileaditer) Dörfer, und hieß sie Dörfer Jairs." Dasselbe ist mit andren Worten auch Deut. **3**, 14 berichtet. Dagegen lesen wir Richt. **10**, 4, daß jene Dörfer erst nach dem Richter Jair aus Gilead den Namen Dörfer Jairs erhalten haben.

Hier könnte man freilich eine Wiedererneuerung eines älteren Namens in der Richterzeit annehmen; es lassen sich dafür manche beachtenswerte Gründe geltend machen, vergl. Hävernick I, 2, S. 454 ff. Wir können also auf diesen Punkt kein großes Gewicht legen.

6. Dasselbe gilt auch von der Stelle Levit. **18**, 27 f.: „denn alle jene Abscheulichkeiten thaten die Männer des Landes (seine Bewohner), welche vor euch (da) waren, sodaß das Land unrein ward; daß euch nicht das Land ausspeie, weil ihr es verunreinigt, wie es ausgespieen hat das Volk, welches vor euch (da) war".

Beiläufig sei noch bemerkt, daß das Gesetz Levit. **14**, 34. 48 mit seiner sehr genauen Beschreibung des Aussatzes der Häuser trotz der der mosaischen Zeit angepaßten Eingangsformel entschieden ein längeres Wohnen der Israeliten in Städten voraussetzt. — In Ägypten wohnten sie, soviel wir wissen, auch in Städten.

7. Beim Durchgehen des Deuteronomiums finden wir **2**, 12 die Bemerkung, die Idumäer hätten die Chorim (Horiter) in Seir

vertrieben „wie Israel dem Lande seiner Besitzung gethan hat, welches ihm Jehovah gegeben". Damit ist deutlich die schon geschehene Vertreibung der Kanaaniter und die Besitznahme Kanaans vorausgesetzt.

Die Apologeten der traditionellen Ansicht haben hier zu den unwahrscheinlichsten Auskunftsmitteln ihre Zuflucht nehmen müssen. Hengstenberg III, S. 239 f. Anm. meint, die Perfekta עָשָׂה und נָתַן seien zur Hälfte (in Bezug auf das Ostjordanland) eigentliche Präterita, zur andern Hälfte (in Bezug auf das eigentliche Palästina) praeterita prophetica, eine Auskunft, die selbst Keil künstlich nennen muß. — Keil bei Hävernick I, 2, S. 32 f. hilft sich mit der Annahme, es sei nur vom Ostjordanland die Rede. Das ist aber ganz unmöglich; denn „das Land der Besitzung Israels" ist nicht das Ostjordanland allein, sondern vor allem das eigentliche Palästina. Dagegen können auch die von Keil angeführten Stellen Deut. **3**, 20 und Jos. **1**, 15 nichts beweisen, wo das Ostjordanland keineswegs als „Land der Besitzung Israels", sondern — was es ja auch wirklich war — als „Land der Besitzung der dritthalb Stämme" bezeichnet ist, im Gegensatz zu dem Land der Besitzung der übrigen Stämme (vergl. Jos. **12**, 6 f.). — Schultz (S. 29 f.) ist darum im wesentlichen wieder zu der Auskunft Hengstenbergs zurückgekehrt, nur mit der Modifikation, daß er das perfectum als futurum exactum auffassen will, was in diesem Zusammenhang unmöglich ist.

8. Deut. **3**, 11 heißt es: „nur Og, der König von Basan, war übrig von dem Rest der Riesen; siehe sein Sarg, ein Sarg von Eisen, ist er nicht in Rabbat der Söhne Ammons? neun Ellen ist seine Länge und vier Ellen seine Breite". Nach Num. **21**, 33 ff. fällt die Besiegung Ogs wenige Monate vor den Tod Mosis. Hätten da noch zu Mosis Lebzeiten diese Worte geschrieben werden können?

9. Ebenso verhält es sich mit Deut. **3**, 14 (vergl. Nr. 5), wo von Jair gesagt ist, er habe dem nach Num. **32**, 41 ebenfalls erst wenige Monate vor Mosis Tod von ihm eroberten Basan den Namen Jairsdörfer gegeben „bis auf diesen Tag". So konnte man doch nach ein paar Monaten noch nicht schreiben!

10. Deut. **19**, 14 steht das Gebot: „du sollst die Grenzen deines Nächsten nicht verrücken, welche die Vorfahren gezogen haben in deinem Erbe, welches du ererben wirst im Lande, welches Jehovah dein Gott dir giebt, es einzunehmen". Die letzten Worte passen zur mosaischen Zeit. Aber schwerlich konnte in einer Zeit, in welcher das Land noch gar nicht in Besitz genommen und die Grenzen noch nicht gezogen waren, ein Gebot in dieser Fassung gegeben werden, ein Gebot, das von den durch die Vorfahren gezogenen Grenzen redet.

11. In dem Liede Deut. **32** ist ganz deutlich nicht bloß vorausgesetzt, daß Israel längst in Kanaan wohnte, sondern auch daß es, weil es ihm im Lande zu wohl ging, zum Götzendienst abgefallen war; vergl. namentlich V. 13—18, wo es nach der Schilderung der göttlichen Leitung durch die Wüste hindurch (V. 10—12) also heißt:

„Er ließ ihn herfahren über die Höhen des Landes,
Und gab ihm zur Speise des Feldes Ertrag,
Und ließ ihn Honig aus dem Felsen saugen
Und Öl aus dem Kieselgestein,
Sahne der Kühe und Milch der Schafe,
Samt dem Fett der Lämmer, und die Widder aus Basan und die Böcke
Samt dem Nierenfett des Weizens.
Und der Traube Blut trankst du als feurigen Wein,
Und es wurde fett der Liebling und schlug aus,
Fett wurdest du, dick und feist:
Und er verwarf den Gott, der ihn gemacht,
Und achtete gering den Fels seines Heils.
Sie reizten seinen Eifer durch fremde Götter,
Durch Greuel erbitterten sie ihn.
Sie opferten den Sedim, Ungöttern,
Göttern, die sie nicht kannten;
Neuen, die vor kurzem aufkamen,
Die eure Väter nicht scheuten.
Den Felsen, der dich gezeugt, mißachtetest du,
Und vergaßest den Gott, der dich geboren."

Das klingt doch nicht wie eine Weissagung, sondern nur wie eine Schilderung vergangener Ereignisse, die frühestens der Richterzeit angehören. Der Autor hat dies Lied als mosaisch bezeugt vorgefunden, hat selber also später gelebt.

12. Nicht erst Deut. **34**, sondern auch schon **33**, 1 ist der Tod Mosis erwähnt. Wenn es ferner **34**, 10 heißt: „Und es stand hinfort kein Prophet auf in Israel wie Moses, den Jehovah kannte von Angesicht zu Angesicht", so kann dies unmöglich schon kurz nach Mosis Tode geschrieben sein. Eine solche Bemerkung konnte erst in einer bedeutend späteren Zeit als die unmittelbar nachmosaische geschrieben werden.

Noch viele Spuren der nachmosaischen Entstehung des uns vorliegenden Pentateuchs ließen sich anführen. Indes werden die angegebenen Punkte unzweifelhaft ergeben, daß der Pentateuch so, wie er uns vorliegt, nicht aus der Hand Mosis hervorgegangen und nicht in der mosaischen Zeit entstanden sein kann.

Für jeden Unbefangenen läßt es sich überzeugend darthun, daß der Pentateuch und namentlich das Deuteronomium erst nach der Besitznahme Kanaans geschrieben ist. Nun wird letztere aber gerade im Deuteronomium überaus häufig als eine zukünftige dargestellt. Es kann dies also nur eine schriftstellerische Darstellungsform sein. Wir werden darum voraussetzen dürfen, daß diese schriftstellerische Darstellungsform auch sonst in Anwendung gebracht ist, und daß also nicht alles, was formell als zukünftig dargestellt ist, für den Verfasser auch wirklich zukünftig gewesen ist.

Den einzelnen auf die nachmosaische Zeit bezüglichen Stellen gegenüber könnte man sich noch durch die Annahme von Glossen helfen. Aber daß dies Auskunftsmittel nicht ausreicht, ergiebt sich, wenn man das Vorhandensein verschiedenartiger Bestandteile im Pentateuch in Betracht zieht.

§ 13.

Zeugnisse für das Vorhandensein verschiedenartiger Bestandteile im Pentateuch.

In früherer Zeit glaubte man mit dem in § 7—9 geführten Nachweis einer klaren, planmäßigen Anordnung des Stoffes zugleich auch den Beweis geliefert zu haben, daß der ganze Pentateuch, wie er uns vorliegt, durchweg von einem Verfasser herrühre. So z. B. Ewald, Komposition der Genesis, 1823; Kurtz, Die Einheit der Genesis, 1846. Jetzt ist ziemlich allgemein anerkannt, daß die planmäßige Anordnung des Pentateuchs nur das beweist, daß bei der Entstehung desselben nicht der Zufall gewaltet hat, sondern daß er in seiner jetzigen Gestalt aus der Hand eines verständigen, planmäßig arbeitenden Schriftstellers hervorgegangen ist. Dadurch ist aber die Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen, daß dieser Schriftsteller, sei es aus älteren Quellenschriften, sei es aus mündlicher Tradition, verschiedenartige Bestandteile in sein Werk aufgenommen hat. Daß sich dies wirklich so verhält, ist nunmehr nachzuweisen. Wir beschränken uns auf die schlagendsten Beispiele.

I. Den Wechsel der Gottesnamen hat die Kritik am frühesten bemerkt. Ex. 6, 2—8 lesen wir: „Und Gott redete zu Moses und sprach zu ihm: Ich bin Jehovah; und bin erschienen Abraham, Isaak und Jakob als אֵל שַׁדַּי; doch nach meinem Namen Jehovah that ich mich ihnen nicht kund ... Darum sage den Söhnen Israels:

Ich bin Jehovah, und ich will euch ausführen von den Frohndiensten Ägyptens hinweg" u. s. w. Wenn diese Stelle auch nicht geradezu sagt, daß der Gottesname Jehovah damals erst Mosi geoffenbart wurde, so sagt sie doch, daß derselbe wenigstens den Patriarchen noch unbekannt war. Wir sollten also dieser Stelle zufolge erwarten, daß in der Patriarchengeschichte und überhaupt in der Darstellung der vormosaischen Zeit der Gottesname Jehovah noch nicht vorkommt, sondern nur die allgemeinen Namen Elohim und El und der Name El Schaddaj als Bezeichnung des den Patriarchen geoffenbarten Gottes, daß dagegen von Ex. **6** an Jehovah als gewöhnlicher Gottesname gebraucht wird. — Wie berechtigt diese Erwartung ist, geht aus zwei sehr bedeutungsvollen Thatsachen hervor, welche die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Nachricht, daß erst seit Moses der Gottesname Jehovah in Gebrauch gekommen ist, außer allen Zweifel setzen. Die eine Thatsache ist die, daß der Verfasser des Buches Hiob, welcher in seinem Lehrgedichte die geschichtlichen Verhältnisse der Patriarchenzeit festhalten will, die redend eingeführten Personen die Gottesnamen אֱלוֹהַּ, אֵל und שַׁדַּי gebrauchen läßt, nicht aber den Namen יהוה. Letzterer Name ist, abgesehen vom Prolog, nur einmal (**12**, 9) und einmal (**28**, 28) der Name אֲדֹנָי ihm entschlüpft. — Die zweite noch wichtigere Thatsache, auf welche zuerst Ewald in der Abhandlung: Die Eigennamen der Bibel, besonders des A. T. (einverleibt der 5. Aufl. seiner Grammatik, S. 491—504), aufmerksam gemacht hat, ist die, daß in den zahlreichen mit einem Gottesnamen zusammengesetzten Personennamen der vormosaischen Zeit neben dem gewöhnlichen El nur in einigen Beispielen Schaddaj vorkommt, daß dagegen der Gottesname Jehovah zum erstenmale erst in dem Namen der Mutter Mosis Jochebed (Ex. **6**, 20) vorkommt, während er seit Moses überaus häufig in Personennamen erscheint; ausdrücklich wird auch berichtet, daß Moses selbst den Namen הוֹשֵׁעַ in יְהוֹשֻׁעַ umgewandelt habe (Num. **13**, 16). — Nun wird diese wie gezeigt wohlberechtigte Erwartung insofern zwar erfüllt, als nach Ex. **6** Jehovah wirklich der gewöhnlich gebrauchte Gottesname ist. Sie wird aber nicht erfüllt hinsichtlich des Stückes des Pentateuchs vor Ex. **6**. Denn schon von Gen. **2**, 4 an begegnet uns der Gottesname Jehovah. Indes ergiebt sich bei näherer Untersuchung, daß unsere Erwartung doch nicht ganz getäuscht wird. Wir finden nämlich ganze Abschnitte, in welchen nur die Gottesnamen Elohim und El schaddaj vorkommen; in andern Abschnitten findet sich dagegen vorwiegend der

Gottesname Jehovah, und Elohim nur da, wo dieser Gottesname nach dem Sprachgebrauch stehen mußte, oder aus besondren Gründen vorgezogen ist; in noch andren Abschnitten wechseln die beiden Hauptnamen miteinander. Dieses abschnittweise Wechseln der Gottesnamen setzt sich fort gerade bis zu Ex. 6. Das ist gewiß eine beachtenswerte Erscheinung: in einer Reihe von Abschnitten bis Ex. 6 ist, wie wir nach dieser Stelle erwarten müssen, nicht der Name Jehovah, sondern die Namen Elohim und El Schaddaj gebraucht; daneben aber steht in andren Abschnitten Jehovah oder Jehovah und Elohim. Von Ex. 6 an hört aber dies abschnittsweise Wechseln der Gottesnamen auf. Was liegt da näher als der Schluß, daß die angeführte Stelle aus Ex. 6 und die Reihe von Abschnitten, in welchen ihr entsprechend nur die Gottesnamen Elohim und El Schaddaj vorkommen, aus einer Quellenschrift entnommen sind, welche bis auf die mosaische Zeit den Namen Jehovah vermieden hat, daß dagegen diejenigen Abschnitte vor Ex. 6, in welchen dieser Name vorkommt, ganz oder teilweise von einem andren Verfasser als dem Verfasser jener Quellenschrift herrühren? Eine so systematisch durchgeführte verschiedene Anschauung über die Gotteserkenntnis und -verehrung der vormosaischen Zeit kann nur verschiedenen Verfassern zugehören.

Jedoch ist dieser Schluß erst dann berechtigt, wenn es sich herausstellt, daß es unmöglich ist, jenen Wechsel der Gottesnamen aus ihrer verschiedenen Bedeutung zusammengehalten mit dem Inhalt jener Abschnitte, oder überhaupt in andrer Weise zu erklären. Eine solche Erklärung hat man denn auch zu geben versucht; namentlich Kurtz, Einheit der Genesis, S. XLIII—LIII; Keil, luther. Zeitschrift 1851, Heft 2: über die Gottesnamen im Pentateuch; Hävernick I, 2, S. 72—104. Es kann auch gar nicht geleugnet werden, daß die beiden Gottesnamen verschiedene Bedeutung haben: אֱלֹהִים ist ein Plural von אֱלוֹהַּ, verwandt mit dem Stammwort אוּל, davon אֵל der Starke, Mächtige; der Plural bedeutet den Inbegriff aller Macht. Elohim ist also eine allgemeine und sachliche Bezeichnung der Gottheit; daher kann der Ausdruck auch von heidnischen Gottheiten gebraucht werden. Jehovah dagegen bezeichnet nach der in Ex. 3, 14 gegebenen Erklärung den Seienden kateχochen, den wahrhaft und immerfort Seienden, dem unwandelbar dasselbe wahrhafte und wesenhafte Sein eignet. Dieser Name kann darum nur Bezeichnung des einigen wahren Gottes, also Personenname des Gottes der Offenbarung sein. Und zwar ist der Name im Sprachgebrauch

besonders Bezeichnung Gottes als des Bundesgottes, als des Gottes Israels, der sein Volk zu dem von ihm im voraus bestimmten Ziele führt. Dies hat einen doppelten Grund: einmal den, daß eben der wahrhaft Seiende nur Israel geoffenbart, nur von ihm erkannt ist, und mit ihm in besondrer, bleibender Verbindung steht; sodann den, daß gerade in seinem Verhalten zu Israel, indem er Israel im Verlaufe der Heilsgeschichte trotz aller äußeren Hindernisse und aller Untreue des Volks dem im voraus bestimmten Ziele zuführt, sein unwandelbar dasselbe bleibendes Sein sich fort und fort offenbart. Aus diesem Unterschied der beiden Gottesnamen ergiebt sich nun allerdings, daß ein hebräischer Schriftsteller in manchen Fällen nur Elohim, in andren nur Jehovah gebrauchen konnte, und daß in noch zahlreicheren Fällen ein unbewußter richtiger Takt darauf führen mußte, den einen oder den andern dieser Gottesnamen als den passenderen zu gebrauchen. — Aber es giebt auch viele Fälle, in welchen der eine Gottesname ebenso passend war als der andre; auch in der Genesis kommen viele solche Fälle vor. Jener Bedeutungsunterschied zusammengehalten mit dem Inhalt der betreffenden Abschnitte reicht zur Erklärung des Wechsels der Gottesnamen keineswegs aus. Es ist z. B. durchaus nicht abzusehen, warum in den Stellen der Sintflutgeschichte **6**, 9—22 und **9**, 1—17 nur der Name Elohim und nicht auch der Name Jehovah passend gewesen sein soll, da letzterer doch sonst in der Sintflutgeschichte vorkommt. Ferner ist der Inhalt von Gen. **15** und **17** wesentlich gleichartig; und doch ist Kap. **15** der Name Jehovah, dagegen Kap. **17** nur Elohim gebraucht. Noch gleichartiger ist der Inhalt von **12**, 10—20 und **20**, 1—17, und doch ist dort Jehovah und hier Elohim angewendet. Vielmehr hätte man Gen. **17** den Namen Jehovah erwarten sollen; ebenso **2**, 3. Man kann wohl zeigen, daß in diesen Stellen der jedesmal gebrauchte Gottesname passend gesetzt ist; man kann aber keine wahrscheinlichen Gründe angeben, aus welchen ein und derselbe Schriftsteller das eine Mal den einen und das andre Mal den andern Gottesnamen gebraucht haben sollte. — Man könnte allenfalls den Wechsel der Gottesnamen in solchen Fällen aus dem Streben nach Abwechselung zu erklären versuchen; auch ließe sich anführen, daß sich eine ganze Reihe von Psalmen findet, in denen der Gottesname Elohim, und andre, in denen Jehovah herrschend ist. Man kann ferner sagen, daß ebenso wie bei uns die einen mehr den Ausdruck Gott, die andern mehr den Ausdruck „der Herr" gebrauchen, auch bei den

alten Hebräern die einen mehr Elohim, die andern mehr Jehovah gebraucht haben mögen, daß aber ebenso auch ein und dasselbe Subjekt in verschiedenen Gemütsstimmungen oder im Verkehr mit verschiedenen Personen oder auch ohne besondren Grund abwechselnd bald Gott und bald Herr, bald Elohim und bald Jehovah anwenden könne. Allein mag der Wechsel der Gottesnamen in den Psalmen und in manchen andren Stücken des A. T. in dieser Weise zu erklären sein, in unserm Falle ist solche Erklärung unzulässig. Denn hier handelt es sich nicht bloß überhaupt um einen Wechsel in den Gottesnamen, sondern um eine Verteilung derselben auf bestimmte Abschnitte; und sodann hört ja dieser Wechsel der Gottesnamen gerade mit Ex. **6** auf; beides ist, wenn man nicht das seltsamste Spiel des Zufalls annehmen will, auch in der angegebenen Weise nicht erklärbar. So würde uns der Wechsel der Gottesnamen, sogar von dem Inhalt der Stelle Ex. **6** ganz abgesehen, zu der Annahme hindrängen, daß der Pentateuch bis Ex. **6** aus mindestens zwei verschiedenartigen Bestandteilen besteht, weil er nur bei dieser Annahme erklärbar ist. Der Inhalt der Stelle Ex. **6**, welche den klarsten Aufschluß darüber giebt, warum vorher in einer Reihe von Abschnitten nur die Gottesnamen Elohim und El Schaddaj vorkommen, nachher aber nicht mehr, giebt uns völlige Gewißheit, daß jene Annahme eine richtige ist.

II. Sie wird aber auch noch durch viele andre Beobachtungen weiter bestätigt. Gerade dieselben Abschnitte, in welchen die Gottesnamen Elohim und El Schaddaj vorkommen, zeichnen sich auch durch eine verhältnismäßig bedeutende Anzahl charakteristischer Spracheigentümlichkeiten vor den übrigen Bestandteilen der Genesis aus. Ja, auch im Inhalt zeigt sich die gleiche charakteristische Eigentümlichkeit, namentlich in einer Verschiedenheit der Gottesvorstellungen und der ganzen Geschichtsbetrachtung. Diese sprachlichen und inhaltlichen Verschiedenheiten führen uns noch weiter. Einmal nämlich zeigt sich, daß vor Ex. **6** manche Abschnitte, in denen der Gottesname Elohim vorkommt, die in diesen Abschnitten sonst vorhandenen Eigentümlichkeiten nicht aufweisen, daß sie dagegen andre Eigentümlichkeiten haben, welche uns hindern, sie mit den übrigen nicht elohistischen Abschnitten einem und demselben Verfasser zuzuschreiben, sodaß wir zu der Annahme eines dritten Bestandteils getrieben werden; letzterer trägt das Gepräge jehovistischer Abschnitte an sich, von denen er sich doch durch gewisse Eigentümlichkeiten unterscheidet. Sodann geben uns

namentlich jene charakteristischen Spracheigentümlichkeiten die Mittel an die Hand und nötigen uns dazu, die Sonderung der Quellenschriften auch über Ex. 6 hinaus vorzunehmen. Endlich ist die Sprache und Darstellungsweise des Deuteronomiums, von wenigen Stücken der letzten Kapitel abgesehen, wieder so durchaus eigentümlich und diese Eigentümlichkeit aus seinem Inhalt so unerklärbar, daß wir dasselbe notwendig einem Verfasser zuschreiben müssen, von dem keiner der Hauptbestandteile des übrigen Pentateuchs herrührt. Darüber noch einige Worte.

Es kommt im Deuteronomium eine verhältnismäßig bedeutende Anzahl von Ausdrücken und Redensarten häufig vor, welchen wir in den andern Büchern des Pentateuchs nicht begegnen, und für welche diese teilweise andre, im Deuteronomium nicht vorkommende Ausdrücke gebrauchen. Auch sonst fehlen im Deuteronomium manche Ausdrücke der früheren Bücher, deren Fehlen durchaus nicht zufällig sein kann. Der Berg der Gesetzgebung z. B. heißt im Deuteronomium, abgesehen von dem Stück **33**, 2, das als ein jedenfalls nicht vom Verfasser herrührendes, sondern nur eingeschobenes hier nicht in Betracht kommt, niemals (wie in den früheren Büchern) Sinai, sondern achtmal Horeb. Das ist freilich keine sachliche Differenz, aber eine merkwürdige Spracheigentümlichkeit. Der Name Horeb kommt in den früheren Büchern nur Exod. **3**, 1. **17**, 6. **33**, 6 vor. Nie findet sich im Deuteronomium der מַלְאַךְ יְהוָה, auch nicht in den Stellen **1**, 30. **7**, 20 ff. **11**, 13 ff., in denen man seine Erwähnung, die Identität des Verfassers vorausgesetzt, nach Ex. **23**, 20 ff. erwarten sollte. — Von den Priestern werden im Deuteronomium nicht die in den früheren Büchern vorkommenden Ausdrücke „Aaron" oder „Aaron und seine Söhne" oder „die Priester, die Söhne Aarons" gebraucht, sondern die Bezeichnungen: „die Priester, die Söhne Levis" (**21**, 5. **31**, 9) und am häufigsten (fünfmal) „die Priester, die Leviten" (**17**, 9. 18. **18**, 1. **24**, 8. **27**, 9). Häufig (elfmal) kommt im Deuteronomium die Redensart vor וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ, als Bezeichnung der Wegschaffung des Bösen aus dem Volke durch Bestrafung des Schuldigen: **13**, 6. **17**, 7. 12. **19**, 13. 19. **21**, 9. 21. **22**, 21 f. 24. **24**, 7. **26**, 13. In den früheren Büchern steht dafür die im Deuteronomium fehlende Formel וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ, welche freilich einen etwas andern Sinn hat, aber doch die Stelle jener vertritt. Dem Deuteronomium eigentümlich sind die Ausdrücke und Redensarten הָאָרֶץ הַטּוֹבָה (**1**, 35. **3**, 25. **4**, 22. **6**, 18. **8**, 7. 10. **9**, 6. **11**, 17), achtmal; ferner fünfmal דָּבַק בַּיהוָה (**4**, 4. **10**, 20

11, 22. **13**, 5. **30**, 20); נָתַן לִפְנֵי neunmal in der Bedeutung: hingeben (**1**, 8. 21. **2**, 31. 33. 36. **7**, 2. 23. **23**, 15. **31**, 5); fünfmal מִשְׁלַח יָדִים (**12**, 7. **15**, 10. **23**, 21. **28**, 8. 20); גֵּרֵל viermal ſtatt כָּבוֹד (**3**, 24. **5**, 21. **9**, 26. **11**, 2). Ferner achtmal die Redensart: אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ (**4**, 14. 26. **6**, 1. **11**, 8. 11. **31**, 13 vergl. **4**, 22. **11**, 31). Dreimal כַּצִּבְיִ וְכָאַיָּל (**12**, 15. 22. **15**, 22). Das Deuteronomium ſagt אֵיכָה, während die Partikel in den früheren Büchern אֵיךְ lautet. Das ſonſt ſo häufige עֵדוּת (34 mal in Exodus und Numeri) fehlt im Deuteronomium; dafür ſteht namentlich לֻחוֹת הַבְּרִית oder אֲבָנִים, aber nicht לֻחוֹת הָעֵדוּת; ebenſo findet ſich nur אֲרוֹן בְּרִית יהוה, aber nicht אֲרוֹן הָעֵדוּת; ebenſo fehlen die Ausdrücke שְׁאֵר, לְדוֹרוֹת, אִישׁ אִישׁ. Dem Deuteronomium eigentümlich iſt die Redensart: הָלַךְ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים; ferner die namentlich im **12**. und **16**. Kap. und auch ſonſt (**14**, 23 ff. **15**, 20. **17**, 8. 10. **18**, 6. **26**, 2. **31**, 11) vorkommende Redensart: הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יהוה אֱלֹהֵיכֶם לְשַׁכֵּן [לְשׂוּם] אֶת־שְׁמוֹ שָׁם, die man wenigſtens auch da in den früheren Büchern erwarten dürfte, wo im Hinblick auf die Beſitznahme Kanaans von den Feſtverſammlungen beim Nationalheiligtum die Rede iſt. — Die Stiftshütte iſt im Deuteronomium nirgend erwähnt, wenigſtens nicht in der Geſetzgebung; zwar kommt ſie **31**, 14 ff vor; indes dieſe Stelle iſt von dem Verfaſſer des Deuteronomium nur überarbeitet. Hierher gehören auch die früher erwähnten Ausdrücke, von denen מַעֲשֵׂה יָדִים ſiebenmal vorkommt, שָׂטָן לַעֲשׂוֹת ſiebenzehnmal, תַּאֲרִיכוּ יָמִים achtmal (יַאֲרִיכוּ יָמִים Ex. **20**, 12 findet ſich auch im Deuteronomium dreimal). — Noch länger wäre das Verzeichnis ſolcher Redensarten, welche mit dem rhetoriſchen Charakter des Deuteronomium oder mit ſeiner innerlicheren, geiſtlicheren Auffaſſung des Bundesverhältniſſes zuſammenhängen, denen man darum für ſich allein keine Beweiskraft zugeſteht. Indes die beigebrachten Belege werden genügen, um zu beweiſen, daß die ſprachliche Eigentümlichkeit des Deuteronomium ſo groß iſt, daß man ſeine Abfaſſung einem Verfaſſer zuſchreiben muß, von dem keiner der Hauptbeſtandteile des übrigen Pentateuchs herrührt.

Die angeführten und noch andre Belege bei de Wette S. 191. Auch Delitzſch (S. 28 f.) erkennt an, daß das eigentümliche individuelle Gepräge des Deut. eine Thatſache iſt, die ſich nicht wegbringen läßt.

III. Wir kommen zu den aus dem Inhalt entnommenen Gründen. Daß der Pentateuch aus verſchiedenartigen Beſtandteilen beſteht, ergiebt ſich ferner daraus, daß wir manchmal ganz dieſelben oder

wenigstens einander sehr ähnliche Geschichten zweimal erzählt finden, während es nicht wohl glaublich ist, daß sie sich zweimal zugetragen haben oder daß der Doppelbericht von einem und demselben Verfasser herrührt. Dafür einige Beispiele:

1. Schon Gen. **1** ist die Schöpfung der Vögel, der Tiere und des Menschen berichtet; Gen. **2** ist dasselbe in umgekehrter Ordnung noch einmal erzählt, und zwar ganz so, als ob es zum erstenmale berichtet würde.

2. Gen. **12**, 10—20 und **20** wird im wesentlichen dasselbe Ereignis Abrams und Saras erzählt. Abram weilt in fremdem Lande, giebt aus Furcht, daß man ihn um der schönen Sara willen töten werde, diese für seine Schwester aus. Der König des Landes eignet sich Sara zu. Aber Gott verhütet ihre Entehrung, indem er dem Könige durch Plagen zu Gemüt führt, daß er ein großes Unrecht zu begehen im Begriff stehe. Dann folgen Vorwürfe des Königs an Abram und Rückgabe Saras. Der Hauptunterschied beider Erzählungen ist nur, daß das eine Mal Ägypten der Schauplatz und Pharao der König ist, während das andre Mal Gerar der Schauplatz und Abimelech der König ist. — In der Geschichte Isaaks kehrt dann im wesentlichen dieselbe Erzählung mit dem König Abimelech von Gerar wieder (Gen. **26**). Wenigstens die beiden ersten Erzählungen machen ganz den Eindruck von Variationen der Berichterstattung über ein und dasselbe Ereignis.

3. Ex. **3—5** wird ausführlich die Berufung Mosis erzählt. Gott offenbart sich als Jehovah, kündet seinen Entschluß an, Israel aus seinem Elend in Ägypten zu erlösen, und giebt Moses den Auftrag, zu Pharao zu gehen und die Entlassung des Volkes zu einer Festfeier in der Wüste zu fordern; Moses macht allerlei Einwendungen, die Gott beseitigt, begiebt sich aber zuletzt doch mit Aaron zu Pharao, den ersten fruchtlosen Versuch zu machen. — Ex. **6**, 2 ff. lesen wir wieder, wie Gott sich Mosi als Jehovah offenbart und ihm den Auftrag giebt, zu Pharao zu gehen, als ob noch gar keine derartige Offenbarung vorausgegangen wäre und als ob Moses noch nicht bei Pharao gewesen wäre. Der Auftrag, zu Pharao zu gehen, wird **6**, 28 ff. **7**, 1 ff. noch einmal wiederholt, als ob er noch nicht gegeben und noch nicht ausgeführt wäre. Ja Moses macht wieder eine Einwendung, die er nach Kap. **4** ganz ebenso schon früher erhoben hätte; und diese Einwendung wird auch in gleicher Weise von Gott beseitigt.

Ex. **16** wird erzählt, wie das Volk murrte, weil es kein Brot und Fleisch hatte, und wie es von Gott Manna und am Abend Wachteln erhielt. Num. **11**, 4 ff. wird berichtet, wie die Israeliten des Mannas überdrüssig nach Fleisch verlangten und von Gott Wachteln erhielten. Die erste Wachtelspendung findet freilich in der Wüste Sin vor der Ankunft am Sinai im zweiten Monat des ersten Jahres, die andre dagegen nach dem Abzug vom Sinai im zweiten Monat des zweiten Jahres an dem Orte statt, der hernach den Namen Lustgräber erhielt. Dennoch macht eine nähere Vergleichung beider Erzählungen die Annahme, daß sie sich auf zwei verschiedene Ereignisse beziehen, äußerst unwahrscheinlich. Moses redet z. B. nach der zweiten Erzählung ausführlich darüber zu Gott, wie unmöglich es sei, das Verlangen des Volkes zu befriedigen. Er will lieber erwürgt sein als die Last, der Führer eines solchen Volkes zu sein, noch länger tragen. Er fragt: „soll man Schafe und Rinder schlachten, daß ihnen genug sei? oder werden sich alle Fische des Meeres versammeln, daß ihnen genug sei"? Hätte er so sprechen können, wenn ein Jahr früher eine Wachtelspendung stattgefunden hätte? Auch hier haben wir zwei Berichte über dasselbe Ereignis vor uns, oder vielmehr es sind in der Stelle des Exodus zwei Berichte über verschiedene Ereignisse, von denen das eine mit dem Num. **11** berichteten identisch ist, zusammengeschoben. Diese Zusammenschiebung zweier Berichte läßt sich sogar noch evident aus dem gestörten Zusammenhang in Ex. **16** nachweisen. — Eine Vermischung zweier der Zeit nach auseinander liegender ähnlicher Ereignisse hat wahrscheinlich auch Ex. **17**, 1—7 (vergl. Num. **20**, 1—13) stattgefunden.

Handelte es sich nur um eine Doppelerzählung, wie etwa bei Matth. **14**, 13 ff. und **15**, 32 ff. (vergl. **16**, 9 f.) dieselbe Speisungsgeschichte vorkommt, so könnte man sich vielleicht bei der Annahme beruhigen, daß im wesentlichen sich dieselbe Geschichte zweimal zugetragen hat. Da aber eine ganze Reihe solcher Doppelerzählungen vorhanden ist, so können wir dieselben nur als Belege dafür betrachten, daß etwas variierende Berichte über dieselben Ereignisse vorhanden waren, und daß der Pentateuch aus verschiedenartigen Bestandteilen zusammengesetzt ist.

IV. Dasselbe ergiebt sich ferner daraus, daß trotz der planmäßigen Anlage des Pentateuchs, ja teilweise gerade infolge derselben, manche Abschnitte eine Stellung erhalten haben, die in irgend einer Beziehung unnatürlich erscheint und darum unbegreiflich sein würde,

wenn der Pentateuch von einer Hand geschrieben wäre. Manchmal knüpft sogar der Anfang eines Abschnittes offenbar an das Ende eines früheren Abschnittes als Fortsetzung desselben an, während er jetzt durch ein größeres oder kleineres Zwischenstück davon getrennt ist. Andrerseits reihen sich manchmal zwei Abschnitte aneinander an, ohne daß sie in demjenigen Zusammenhang miteinander stehen, welchen man erwarten müßte, wenn ein und derselbe Verfasser sie nacheinander geschrieben hätte. Dafür einige Beispiele:

1. Nachdem soeben der Bericht über die Sintflut begonnen hat, folgt Gen. **6**, 8. 9 eine neue Überschrift mit einem neuen Anfange.

2. Eine unnatürliche Stellung hat der Bericht über die Austreibung Hagars und Ismaels in Gen. **21**; denn es ist von Ismael dort so gesprochen, als ob er noch ein kleines Kind wäre, vergl. **21**, 14 f. Nach **16**, 16. **17**, 1. 17, vergl. **21**, 5, müßte derselbe aber schon wenigstens 15—16 Jahre alt gewesen sein.

3. Das Gleiche gilt von Gen. **25**, 1 f. Denn nach **17**, 17 glaubt Abraham nicht, daß ihm noch ein Sohn werde geboren werden, weil er schon hundert Jahre alt sei; nun soll er nach **25**, 1 etwa vierzig Jahre hernach noch einmal geheiratet und sechs Söhne bekommen haben.

4. Ebenso verhält es sich mit der Sara. Nach Gen. **18**, 12 lacht sie darüber, daß sie, die neunzigjährige, noch der Wollust pflegen solle; nach Kap. **20** dagegen soll sie noch so liebreizend gewesen sein, daß Abraham befürchtet, Abimelech werde ihrer begehren und ihn töten; deshalb giebt er sie für seine Schwester aus.

5. Nach Gen. **27** ist Isaak schon vor Alter erblindet und giebt seinen Söhnen in Erwartung des nahen Todes seinen letzten Segen; nach **35**, 27 aber müßte er mindestens 21 Jahre hernach noch gelebt haben.

6. Ex. **6**, 14—27 steht eine Genealogie des Moses und Aaron mitteninne zwischen zwei göttlichen Befehlen an Moses, mit Pharao wegen des Auszugs zu reden. Das ist schon eine unnatürliche Stellung. Nun aber beginnt die Genealogie gar mit der Überschrift: „Das sind die Häupter ihrer (der Israeliten) Stammhäuser.“ Dann werden die Söhne Rubens und sodann die Söhne Simeons angegeben; es folgt ein ausführlicher Stammbaum Levis bis herab zu Pinehas, dem Enkel Aarons. Das Namenverzeichnis schließt mit den Worten: „dies sind die Stammhäupter der Leviten nach ihren Geschlechtern“. Offenbar ist dies ein Bruchstück aus einem ausführlichen Stammbaum aller Söhne Jakobs, aus welchem jemand den

Stammbaum Levis ausschrieb, aber auch den Anfang in verkürzter Gestalt beifügte, dagegen alles wegließ, was auf den Stammbaum Levis noch folgte.

7. Ex. **13**, 1 f. erhält Moses den Befehl: „heilige mir alle Erstgeburt"; V. 11 ff. folgt dann wirklich ein Gesetz über die Heiligung der Erstgeburt. Unmittelbar auf jenen Befehl aber steht V. 3—10 nicht das erwartete Gesetz sondern ein Gesetz über das Mazzothfest. — Ebenso stimmt zu Ex. **19**, 25: „Moses stieg herab zum Volk und sprach zu ihnen" nicht die Fortsetzung Ex. **20**, 1: „und es redete Gott alle diese Worte und sprach".

8. Schon früher haben wir gesehen, daß manche nachträgliche Gesetze nicht da stehen, wo sie ihrem Inhalt nach stehen sollten. So gehört z. B. die Bestimmung Levit. **24** über das Öl zum heiligen Leuchter und über die Schaubrote zu Ex. **27**, 20 f., oder sie fände am Schluß von Ex. **29** oder **30** eine passende Stelle, während sie Levit. **24** nicht an passender Stelle steht. Man könnte diese Stellung nur rechtfertigen, wenn man annähme, daß Moses immer jede ihm zu teil gewordene Offenbarung alsbald in das Buch eintrug. Aber diese Annahme ist schon darum unmöglich, weil bereits im Exodus, wie gezeigt, Stellen vorkommen, welche frühestens im 40. Jahre geschrieben sein können. — Ebenso sollte Num. **15**, 1—16 seinem Inhalte nach in der Sammlung von Opfergesetzen stehen.

V. Wäre der Pentateuch von einer Hand oder gar von der Hand Mosis geschrieben, so müßten wir in demselben, wenigstens in betreff der mosaischen Zeit eine klare und widerspruchslose Chronologie durchgeführt finden. Dies ist aber keineswegs der Fall. Wir begegnen vielmehr manchen Anachronismen, und zwar solchen, welche die mosaische Zeit selbst betreffen und damit beweisen, daß bei der Entstehung des Pentateuchs auch Schriftsteller beteiligt sein müssen, welchen die mosaische Zeit schon ziemlich fern gerückt ist. Es finden sich auch Anachronismen, welche sich ein und derselbe Autor, selbst wenn er in späterer Zeit lebte, nimmermehr hätte zu schulden kommen lassen können. Solche Anachronismen sind z. B. folgende:

Nach Ex. **18**, 5 kommt Mosis Schwiegervater Jethro zu Moses, der bei dem Berg Gottes, d. h. am Sinai lagert; aber erst **19**, 1 f. wird der Aufbruch von Raphidim und die Ankunft in der Wüste Sinai berichtet.

Ex. **33**, 7 ff. ist das Vorhandensein der Stiftshütte schon vorausgesetzt, während ihre Aufrichtung erst Ex. **40** berichtet wird. — Die

Auskunft, daß Ex. **33** von einer provisorischen Stiftshütte die Rede sei, hält bei näherer Prüfung der Stelle unter Vergleichung von Num. **11** nicht Stich. — Auch ist im Bericht in unnatürlicher Weise auseinander gerissen, was doch dieselbe Feierlichkeit betrifft, nämlich die Einweihung der Stiftshütte Ex. **40**, die Weihe der Priester Levit. **8** und die Opfer der Stammfürsten Num. **7**.

Ex. **30**, 12 ff. wird für den Fall einer Volkszählung verordnet, daß jeder waffenfähige Israelit eine Kopfsteuer von einem halben Schekel an das Heiligtum entrichten solle. Die Volkszählung wird nach Num. **1** und **2** vorgenommen, kurz vor dem Aufbruch vom Sinai, nach Aufrichtung der Stiftshütte. Dagegen ist Ex. **38**, 25 ff. vorausgesetzt, daß sie schon *vor* Aufrichtung der Stiftshütte vorgenommen und daß der Betrag jener Kopfsteuer eben zur Errichtung der Stiftshütte verwendet worden sei. Eine zweifache Volkszählung läßt sich um so weniger annehmen, als erstens eine solche im Buche Exodus nicht berichtet sondern nur vorausgesetzt wird, und zweitens die Ex. **38**, 26 angegebene Zahl der Waffenfähigen 603550 genau mit der Num. **2**, 32 angegebenen übereinstimmt. Übrigens ist dies ein Anachronismus, den sich auch ein und derselbe Schriftsteller zu schulden kommen lassen konnte, vorausgesetzt, daß er den Begebenheiten nicht mehr nahe stand.

Ex. **19**, 22 u. 24 ist schon von den Priestern die Rede, während doch erst Ex. **28** ihre Erwählung und Levit. **8** ihre Einweihung berichtet wird.

Die Chronologie des Pentateuchs enthält aber auch geradezu Unklarheiten und unlösbare Widersprüche. Wenigstens ist dies unzweifelhaft in betreff der vierzig Jahre des Wüstenzuges der Fall (vergl. § 8, 3, 3.). Darin stimmen zwar alle pentateuchischen und sonstigen alttestamentlichen Erinnerungen miteinander überein, daß der Wüstenzug vierzig Jahre gedauert hat. Aber nur über den Anfang und das Ende desselben sind ausführliche und chronologisch klare Nachrichten vorhanden. Dagegen sind über die dazwischen liegenden 37 Jahre fast keine Nachrichten überliefert, und die Angaben differieren, wie diese Jahre einzufügen sind. Nach Num. **33**, 38 müssen sie großentheils vor den Aufbruch von Kades fallen; wie denn auch V. 1—37 die lange Reihe von zwanzig Stationen zwischen Sinai und Kades angegeben wird. Auf der nächsten Station am Berge Hor stehen wir schon im fünften Monat des vierzigsten Jahres. In die zweite Hälfte des vierzigsten Jahres würden dann freilich

viele Ereignisse fallen, wenn im Sinne von Num. **33** der Übergang über den Jordan die Grenze der vierzig Jahre bildete. Denn bald nach der Ankunft in Kades, bei welcher auffallenderweise das Jahr nicht angegeben ist (Num. **20**, 1: „im ersten Monat lag das Volk zu Kades"), werden Ereignisse berichtet, die in das vierzigste Jahr fallen: der Vorfall am Haderwasser, der abschlägige Bescheid der Edomiter, Num. **20**, 22 ff. der Tod Aarons, die Eroberung des Ostjordanlandes (Kap. **21**). Danach scheint auch hier der Aufenthalt in Kades und der Aufbruch von dort kurz vor das vierzigste Jahr zu fallen. Nun finden wir aber schon Num. **13**, 27 die Israeliten in Kades im zweiten Jahre des Auszugs; von dort werden die Kundschafter ausgesandt; dort erst wird das göttliche Strafgericht verkündet, daß die Wüstenwanderung vierzig Jahre dauern solle. Und zwar soll der Aufbruch „in die Wüste auf dem Weg nach dem Schilfmeer" nach Num. **14**, 25 morgen, also sofort erfolgen. Nach **21**, 4 aber ist dies eben der Weg um das Edomiterland herum. Hier also sind die 38 Jahre erst in die Zeit *nach* dem Aufbruch von Kades, in die Zeit des Zuges um das Edomiterland verlegt. Ausdrücklich steht dies Deut. **2**, 14 — allerdings im Widerspruch mit Num. **33**, 38 —, daß der Zug von Kades bis zum Bach Sared, d. h. eben der Zug um das Edomiterland und das Vordringen im Ostjordanland bis zum Bach Sared 38 Jahre gedauert habe. Nach Deut. **1**, 46 scheint der Deuteronomiker auch einen großen Teil der Zeit für einen langen Aufenthalt in Kades zu beanspruchen, während Num. **14**, 25 das Gegenteil bezeugt wird. Die Ansicht des Deuteronomikers mag geschichtlich wahrscheinlicher sein, falls der Übergang über den Jordan wirklich die Grenze der vierzig Jahre ist; aber mit Num. **33**, 38 läßt sie sich nicht vereinigen. Er scheint jene 38 Jahre, über welche es an geschichtlichen Nachrichten mangelte, in wahrscheinlicher Weise untergebracht zu haben.

Die Verteidiger der mosaischen Abfassung des Pentateuchs nehmen zwar an, daß Deut. **2**, 14 der terminus a quo der erste Aufenthalt bei Kades sei, auf welchen noch ein zweiter gefolgt sei. Aber davon ist in jener Stelle nichts zu lesen. Überhaupt ist ein zweimaliger Aufenthalt in Kades sehr zweifelhaft; auch das Stationenverzeichnis Num. **33** weiß nur von einem einzigen. Eine nähere Prüfung ergiebt, daß die Annahme eines zweimaligen Aufenthalts in Kades unzulässig ist. Denn Num. **14**, 25 erhalten die Israeliten in Kades den Befehl, umzuwenden und den Weg nach dem Schilf-

meer anzutreten, und dies geschieht nach Num. **20**, 22 und **21**, 4. Eine Vergleichung dieser Stellen zeigt, daß Num. **14** nicht von einem ersten und Num. **20** von einem 38 Jahre späteren zweiten Aufenthalt in Kades die Rede sein kann. Auch aus Deut. **2**, 7 läßt sich keine Folgerung ziehen. Aber selbst im Falle eines zweimaligen Aufenthaltes in Kades wäre für die mosaische Abkunft des Buches nichts gewonnen. Denn der Verfasser springt unmerklich vom ersten auf den zweiten Aufenthalt in Kades über, wie es bei einem zeitgenössischen Berichterstatter unmöglich vorkommen konnte. Solches Übergehen von 37—38 Jahren des Wüstenzuges ist undenkbar bei einem Schriftsteller, der selbst den Zug mitgemacht hatte oder dem bestimmte und specielle geschichtliche Nachrichten über den Wüstenzug zu Gebote standen. Das ist nur bei einem späteren Verfasser begreiflich, der von jenen 38 Jahren selbst nichts wußte.

VI. Es finden sich aber auch in der Geschichtsdarstellung des Pentateuchs, und zwar sowohl in der vormosaischen als in der mosaischen Geschichte, noch andre unlösbare Widersprüche:

1. In der Sintflutsgeschichte wird berichtet, daß von allen Tieren und Vögeln je ein Paar mit Noah in der Arche erhalten wurde, Gen. **6**, 19 f. **7**, 14 ff. Damit stehen aber andre Stellen wie Gen. **7**, 1 ff. **8**, 20 im Widerspruch, nach welchen nur von den unreinen Tieren je ein Paar, von den reinen aber je sieben Individuen in der Arche sich befanden.

2. Gen. **26**, 34 und **28**, 9 sind die Namen der Frauen Esaus genannt; **36**, 2 aber sind andre Namen angegeben.

3. Nach Ex. **33**, 7 ff. und Num. **11**, 26. 30 stand die Stiftshütte außerhalb des Lagers, während sonst überall vorausgesetzt und ausdrücklich angeordnet wird, daß sie sich gerade in der Mitte des Lagers befinden solle.

4. Der Schwiegervater Mosis wird Ex. **2**, 18 und Num. **10**, 29 Reguel, dagegen Ex. **3**, 1. **4**, 18 und **18**, 1 ff. Jether oder Jithro genannt. Es kann nur dieselbe Person gemeint sein; denn der Mann wird nicht nur immer als Vater der Zippora und Schwiegervater Mosis, sondern auch als „Priester Midians" bezeichnet. Man könnte sich also nur durch die Annahme helfen, daß dieser Mann zwei Namen geführt habe. Wollten wir aber auch diese Möglichkeit zugeben, so wäre doch nicht abzusehen, warum ein und derselbe Verfasser an verschiedenen Stellen die verschiedenen Namen gebraucht hätte, ohne je eine Erklärung darüber zu geben, daß derselbe Mann

die beiden Namen geführt habe. Wir müssen vielmehr diese Differenz aus einer verschiedenartigen Überlieferung über den Namen des Schwiegervaters Mosis herleiten.

5. Nach Num. **33**, 30 ff. zogen die Israeliten von Moseroth nach Bne Jaakan und sodann über vier andere dort genannte Stationen an den Berg Hor, wo Aaron starb. Sein Tod daselbst ist auch Num. **20**, 23 berichtet, und damit stimmt Deut. **32**, 50 überein, eine Stelle aus dem Stück, welches die eigentümliche deuteronomische Sprache nicht mehr an sich trägt. — Dagegen nach Deut. **10**, 6 f. zogen sie von Bne Jaakan nach Moserah, wo Aaron gestorben und begraben worden sein soll. Hier sind also die beiden zuerst angeführten Stationen in umgekehrter Ordnung aufgeführt, und sodann ist Aarons Tod vom Berge Hor, einer viel späteren Station, auf die Station Moserah oder Moseroth zurückverlegt.

Die Auskunft von Schultz (S. 361 f), daß Moserah ein beim Berge Hor gelegener Ort gewesen sei, läßt sich nicht beweisen und hat Num. **33** entschieden gegen sich. — Übrigens steht die Stelle Deut. **10**, 6—9 ohne Zusammenhang in der Rede Mosis; vergeblich ist alle Kunst z. B. von Schultz, hier einen Zusammenhang herzustellen. Ewald bezeichnet die Stelle als Randbemerkung des Autors selbst.

6. In Deut. **1**, 9—15 ist die Einsetzung der Fürsten über 1000, 100, 50 und 10 anders berichtet als in Exod. **18**. Nach letzterem Bericht giebt Mosis Schwiegervater Jethro, als er jenen mit richterlichen Geschäften überhäuft sieht, ihm den Rat, diese Fürsten und Richter einzusetzen, ein Rat, den Moses befolgt. Im deuteronomischen Bericht ist dagegen von Jethro gar nicht die Rede; vielmehr stellt Moses dem Volke vor, daß die Einsetzung dieser Fürsten und Richter notwendig sei, und er ernennt sie, nachdem das Volk seinen Vorschlag gutgeheißen hat. Auch wählt Moses nach Ex. **18**, 21. 25 aus dem ganzen Volk überhaupt kriegstüchtige und gottesfürchtige Männer aus, während er nach Deut. **1**, 15 gerade die Stammhäupter mit dem neuen Amte betraut.

Allerdings lassen sich diese variierenden Berichte gleich vielen Differenzen in den Evangelien ausgleichen. Immerhin ist diese Verschiedenheit in der Darstellung desselben Vorfalls bedeutend genug.

7. Noch bedeutender ist die Verschiedenheit der Darstellung in Num. **13**, 1 im Vergleich mit Deut. **1**, 22. Nach jener Stelle werden die Kundschafter auf besondren göttlichen Befehl ausgesandt, nach der letzteren dagegen auf einen von Moses gutgeheißenen Vorschlag des Volkes. (Übrigens ist auch hier eine Ausgleichung durch Num. **13**, 26

an die Hand gegeben). — Ebenso verhält es sich mit der Differenz, daß nach Num. **14**, 6 ff. Josua und Kaleb das Volk zu ermutigen suchen, trotz des Berichts der übrigen Kundschafter den Zug fortzusetzen, während nach Deut. **1**, 29 ff. Moses dies thut. (Hier ist die Ausgleichung durch Deut. **1**, 36—38 nahe gelegt).

8. Ebenso abweichend ist die Darstellung über das Verhältnis der Israeliten zu den Edomitern. Nach Num. **20**, 14—21 schickt Moses zweimal Gesandte zu dem edomitischen König mit der Bitte, die Israeliten auf der Landstraße durch das edomitische Gebiet ziehen zu lassen, und mit dem Anerbieten, sogar den Wasserbedarf bezahlen zu wollen. Die Antwort ist das erste Mal die Drohung, der Durchzug werde mit dem Schwert in der Hand gehindert werden; und das zweite Mal besteht sie in dem wirklichen Auszug eines großen edomitischen Kriegsheeres gegen Israel, welches den Durchzug hindert und Israel nötigt, sich von der edomitischen Grenze wegzuwenden. — Dagegen nach Deut. **2**, 4—8 eröffnet Gott Mosi, Israel solle durch das edomitische Gebiet ziehen; die Edomiter würden sich vor ihm fürchten; sie dürften aber nichts von ihrem Gebiet erobern, sollten vielmehr auch Speise und Wasser bezahlen. Und V. 29 sagt Moses, die Edomiter hätten den Israeliten auf dem Zuge Speise und Wasser verkauft. Das Verhältnis ist also als ein freundschaftliches dargestellt. Das ist ein Widerspruch, der sich nicht ausgleichen läßt. Auch die nach dem Vorgange Raumers, Hengstenbergs und Kurtzs von Schultz S. 174 gemachten Ausgleichungsversuche können nicht befriedigen. — Übrigens ist V. 29 auch von den Moabitern dasselbe gesagt, was von den Edomitern; aber selbst Deut. **23**, 4 f. steht damit im Widerspruch. — Ein Unterschied in der Darstellungsweise findet sich auch darin, daß Num. **21**, 24 als Grund, warum die Israeliten nur bis an die Grenze des Ammonitergebietes Eroberungen machten, angegeben ist: diese Grenze sei stark gewesen, während nach Deut. **2**, 19. 37 Gott ausdrücklich geboten hätte, die Ammoniter nicht anzugreifen.

VII. Noch viel zahlreichere und unverkennbarere Widersprüche finden sich in den Gesetzen, und zwar vielfach solche, welche sich bei Annahme eines und desselben Verfassers schlechterdings nicht ausgleichen lassen. Diese Widersprüche sind teilweise auch innerhalb der mittleren Bücher des Pentateuchs vorhanden; viel bedeutender sind aber diejenigen zwischen dem Deuteronomium und den andern Büchern. Dafür einige Beispiele:

1. Nach Ex. **20**, 20 ff. dürfen zwar nicht an jedem beliebigen Orte, aber doch an allen Orten, an welchen Jehovah seines Namens gedenken läßt, also an einer Mehrzahl von Orten Altäre errichtet und Opfer dargebracht werden. Nach Levit. **17**, 1—9 dagegen darf ausschließlich nur bei der Stiftshütte geopfert werden; und ebendies setzen auch die sonstigen Opfergesetze voraus. Im Deuteronomium endlich wird aufs nachdrücklichste und wiederholt geboten, es dürfe nur „an dem Ort, den Jehovah aus allen Stämmen erwählen würde, um seinen Namen daselbst wohnen zu lassen", geopfert werden, und es wird eindringlich vor dem Opfern an andern Orten gewarnt (Deut. **12**, 16. **14**, 22 ff. **15**, 19). Vergl. Knobel zu Ex. **20**, 20.

2. Nach Num. **4**, 3. 23. 30. 39. 43. 47 begann die Dienstzeit der Leviten mit dem 30., nach **8**, 23—26 dagegen schon mit dem 25. Lebensjahre. Die Ausgleichungsversuche, die man gemacht hat, haben keinen Anhalt im Text.

3. Nach Levit. **4**, 13 ff. soll, wenn die ganze Gemeinde sich aus Unwissenheit eine Sünde hat zu schulden kommen lassen, ein junger Stier als Sündopfer dargebracht werden; nach Num. **15**, 22 ff. dagegen soll in diesem Falle ein junger Stier als Brandopfer und ein Ziegenbock als Sündopfer dargebracht werden. — Auch hier sind die gemachten Ausgleichungsversuche mißlungen. Weder ist Levit. **4** von Begehungs- und Num. **15** von Unterlassungssünden die Rede, wie Knobel behauptet, noch Levit. **4** von wirklichen Sünden der ganzen Gemeinde und Num. **15** von der Sünde eines einzelnen, welche nicht bekannt geworden ist und darum auf der ganzen Gemeinde liegt, wie Öhler die Schwierigkeit lösen will.

4. In betreff der tierischen Erstgeburten führt das Gesetz Ex. **13**, 11—16 und **34**, 19 f. den Grundsatz aufs strengste durch, daß dieselben Jehovah angehören. Opferbare Tiere sollen geopfert, der unreine Esel aber entweder durch ein Schaf, d. h. ein opferbares Tier losgekauft oder es soll ihm das Genick gebrochen werden. Dagegen die Gesetze Levit. **27**, 26 f. und Num. **18**, 15—18 betrachten die Erstgeburten mehr als ein Einkommen der Priester. Die opferbaren Tiere sollen geopfert werden und das Fleisch den Priestern zufallen; die Erstgeburten unreiner Tiere aber sollen um einen um den fünften Teil vermehrten, von den Priestern bestimmten Schätzungspreis losgekauft oder um den einfachen Schätzungspreis verkauft werden, und das Geld soll den Priestern zufallen. — Nach Deut. **15**, 19—23 endlich soll die Erstgeburt zwar auch noch Jehovah geheiligt werden;

aber diese Tiere sind nicht mehr Einkommen der Priester. Vielmehr sollen sie an dem Ort, den Jehovah erwählen wird, geopfert werden; das Fleisch fällt nicht mehr den Priestern zu, sondern wird zu einer Opfermahlzeit des Darbringers, seiner Familie und Dienerschaft verwendet, zu welcher aber auch die in seiner Heimatsstadt wohnenden Leviten eingeladen werden sollen. Von Loskaufung unreiner Tiere ist gar nicht mehr die Rede. Dagegen wird ausdrücklich gesagt, daß reine, aber mit einem Fehler behaftete erstgeborene Tiere, welche nicht geopfert werden konnten, nicht etwa den Priestern gehören, sondern von den Eigentümern beliebig verzehrt werden dürfen. —

Diese Widersprüche haben den Verteidigern der einheitlichen Abfassung des Pentateuchs am meisten not gemacht; auch lassen sie sich schlechterdings nicht ausgleichen. Über verschiedene mißglückte Versuche vergl. Riehm, Gesetzgebung Mosis pp. S. 42—49. Schultz glaubt schon mit der Annahme auszureichen, daß die Priester den Darbringern freiwillig wenigstens soviel, als zur Mahlzeit erforderlich war, überlassen hätten. Er hat nicht bedacht, daß die abweichenden Bestimmungen des Deut. auf einer ganz andern Betrachtungsweise der Erstgeburten beruhen als die ist, von welchen Levit. **27** und Num. **18** ausgehen. Somit hat seine Annahme den klaren Wortlaut von Deut. **15**, 20 gegen sich, wo vom Essen aller Erstgeburten die Rede ist.

5. Nach Levit. **27**, 30—33 und Num. **18**, 21—32 ist aller Zehnte vom Feldertrag und vom Vieh Jehovah heilig, und zwar fällt er den Leviten als Lohn für ihre Dienstleistungen zu; diese dürfen ihn, nachdem sie den Zehnten vom Zehnten an die Priester entrichtet haben, mit ihrer Familie verzehren, wo es ihnen beliebt. — Nach Deut. **14**, 21—29; vergl. **12**, 6. 17 ff. **26**, 12—15 ist der Zehnte zwar auch Jehovah heilig; aber vom Viehzehnten ist gar nicht mehr die Rede, und der übrige Zehnte wird nicht mehr den Leviten zu teil, sondern soll in den zwei ersten Jahren eines Trienniums zu fröhlichen Festmahlzeiten an dem von Jehovah erwählten Orte verwendet werden. Ausdrücklich wird bemerkt, daß er nur an diesem Orte verzehrt werden dürfe. Jedoch wird einem von diesem Orte entfernt wohnenden Israeliten verstattet, ihn zu verkaufen und vom Erlös ganz nach freiem Belieben das Erforderliche für die Festmahlzeiten einzukaufen. Zu diesen sollen die Leviten eingeladen werden. Am Ende jedes dritten Jahres soll dagegen aller Zehnte in den einzelnen Städten gesammelt und den daselbst wohnenden Leviten, Fremdlingen, Waisen und Witwen überlassen werden. Das dritte Jahr heißt darum „das Zehntjahr".

Auch diese Differenzen lassen sich nicht ausgleichen. Es wäre dies nur möglich, wenn man mit der rabbinischen Tradition annehmen könnte, daß im Deut. von einem zweiten Zehnten die Rede sei. Aber dagegen spricht 1. Die Analogie der deuteron. Bestimmungen über die Erstgeburt. 2. Im Deut. findet sich keine Spur der alten Zehntgesetzgebung, und im übrigen Pentateuch keine Spur von einer zweiten Zehntabgabe. 3. Durch die Einladung der Leviten zu den Zehntmahlzeiten und durch den dreijährigen Zehnten sollen die Leviten offenbar für ihren Einkommensverlust einigermaßen entschädigt werden. 4. Die Leviten erscheinen im Deut. überhaupt als unterstützungsbedürftig; das aber konnten sie nicht sein, wenn sie die Zehnteinkünfte noch gehabt hätten. 5. Das dritte Jahr könnte nicht das Zehntjahr heißen, wenn in jedem Jahre Zehnt entrichtet worden wäre. 6. In der nachexilischen Geschichte kommt anfangs wenigstens kein zweiter Zehnt vor. Überhaupt sind die geschichtlichen Zeugnisse für das Institut von zwei Zehnten auch in betreff der späteren nachexilischen Zeit von sehr zweifelhaftem Werte.

Schultz in seiner Auslegung des Deut. macht sich's leicht, indem er annimmt, die deuteron. Zehntmahlzeiten seien nur von einem dem Darbringer überlassenen geringen Teil des Zehntens gehalten worden, oder das Volk habe neben dem eigentlichen Zehnten für die Leviten nach eignem Gutdünken noch etwas zu der Zehntmahlzeit ausgesondert, was man später den zweiten Zehnten genannt habe, obgleich es kein eigentlicher Zehnte gewesen sei. — Schultz hat dabei nicht bedacht: 1) daß Deut. **14**, 22 schlechtweg vom Essen des Zehntens die Rede ist. 2) Daß nach Lev. und Num. der Zehnte, wenn nur einmal der Zehnte vom Zehnten entrichtet war, allenthalben gegessen werden konnte, während er nach dem Deut. nur an dem Ort, den Jehovah erwählen werde, gegessen werden darf, abgesehen vom Zehnten im dritten Jahre. 3) Daß nach dem Deut. der Darbringer frei über den Zehnten verfügen darf, indem es ihm, falls er vom Nationalheiligtum weit entfernt ist, verstattet ist, ihn zu verkaufen und vom Erlös nach Belieben Einkäufe für die Festmahlzeit zu machen. — Wenn Schultz endlich zugiebt, daß das Deut. die Erstgeburts- und Zehntmahlzeiten nicht erst anordnet sondern schon voraussetzt, und dazu bemerkt: sie seien aus dem Boden des Volkslebens hervorgewachsen, und der Gesetzgeber habe sie darum anfangs sich selbst überlassen und sei erst im Deut. darauf eingegangen, so vergißt er ganz, daß er sein Buch hauptsächlich geschrieben hat, um den mosaischen Ursprung des Deuteron. zu beweisen. Denn eine Volkssitte, Zehntmahlzeiten von Landesprodukten zu halten, konnte doch erst längere Zeit nach Eroberung des Landes aufkommen. Hat also ein Gesetzgeber eine solche Volkssitte nachträglich berücksichtigt, so kann dieser Gesetzgeber mindestens nicht Moses sein, der nach der Chronologie des Pentateuchs schon wenige Monate nach der Eroberung des Ostjordanlandes gestorben ist.

6. Nach Ex. **22**, 30 dürfen die Israeliten das Fleisch der auf dem Felde zerrissenen Tiere nicht essen, sondern sollen dasselbe den Hunden vorwerfen. Nach Lev. **11**, 40. **17**, 15 f. soll jeder geborene

Israelit und Fremdling, der von dem Kadaver eines gefallenen oder zerrissenen Tieres (נְבֵלָה oder טְרֵפָה) gegessen hat, sich durch Kleiderwaschung und Bad reinigen, und erst am Abend ist er wieder rein. Dagegen nach Deut. **14**, 21 sollen die Israeliten kein zerrissenes Tier essen, sondern es dem Fremdling zu essen geben oder dem Ausländer verkaufen. — Hier ist also der Fremdling nicht wie in dem Gesetz der früheren Bücher denselben Gesetzesbestimmungen unterstellt.

7. Ebenso findet sich ein Widerspruch in der Bestimmung der Speisopferzugaben am Erntefest in Levit. **23**, 10 ff. mit den sonstigen Bestimmungen, namentlich in Num. **15**, 17 ff.

8. Nach Ex. **21**, 2 ff. sollen gekaufte hebräische Leibeigene im je siebenten Dienstjahre freigelassen werden, falls sie beim Kauf verheiratet waren, mit ihrer Familie, falls sie dagegen von ihren Herren leibeigene Frauen erhalten haben, mit Zurücklassung derselben wie auch der Kinder. Gekaufte hebräische Mädchen (אָמָה) dagegen dürfen nur zu Beischläferinnen entweder ihrer Herren oder der Söhne ihres Herrn gemacht werden. Im ersteren Fall werden sie im siebenten Jahre nicht frei, dürfen aber, auch wenn der Herr eine weitere Nebenfrau nimmt, in ihrem Unterhalt nicht verkürzt werden; im zweiten Fall sollen sie wie Töchter behandelt werden. Geschieht weder das eine noch das andre, so dürfen sie an ausländisches Volk nicht verkauft werden, sondern der Herr hat ihre Loskaufung durch einen andern, wohl zur Haupt- oder Nebenehe, zuzulassen. Wird irgend eines dieser Rechte verletzt, so sind sie ohne weiteres frei. — Nach Lev. **25**, 39 ff. sollen dagegen Hebräer, welche sich armutshalber an vermöglichere Volksgenossen verkaufen, überhaupt nicht als Leibeigene, sondern nur als Tagelöhner und Beisassen behandelt und im Jobeljahre, in welchem sie wieder in den Besitz ihres Erbackers kommen, entlassen werden, ohne Rücksicht darauf, ob sie gerade sechs Jahre lang gedient haben oder längere oder kürzere Zeit. In Ansehung der Behandlung sind hier die leibeigenen Hebräer günstiger gestellt; in Ansehung der Dauer ihrer Dienstzeit sind sie dagegen möglicherweise weniger gut gestellt. — Nach Deut. **15**, 12—18 endlich sollen leibeigene Hebräer und Hebräerinnen im je siebenten Dienstjahre losgelassen werden, und zwar mit einem Geschenke.

Der Widerspruch zwischen diesen drei Gesetzen läßt sich nicht ausgleichen. Mit Exod. **21** stimmt Deut. **15** wieder mehr überein als Levit. **25**; aber im Deut. wird die für die männlichen hebräischen Leibeigenen gültige

Bestimmung auch auf die weiblichen Leibeigenen ausgedehnt, für welche in Exod. **21** besondre Vorschriften gegeben waren.

Anstoß an solchen Widersprüchen kann man übrigens nur dann nehmen, wenn man im Pentateuch etwas sucht, was er nicht ist: ein in sich einheitliches, zu einer und derselben Zeit gegebenes göttliches Gesetz. Vielmehr ist er Beurkundung dessen, was zu verschiedenen Zeiten Rechtens war. Er enthält eine Entwicklung des Rechts, das auch bei den Israeliten Umgestaltungen erfuhr. Die mosaische Gesetzgebung ist nicht in starrer Unwandelbarkeit bei ihrem grundlegenden Anfange stehen geblieben. Sie war zugleich das Repositorium, in welches die im Verlauf der Geschichte aus den mosaischen Grundgedanken erzeugten und anders gewordenen Verhältnissen Rechnung tragenden Gesetzesnovellen niedergelegt sind. Nr. 4 und 6 beweist für drei verschiedene Schichten von Gesetzen, die drei verschiedenen Perioden entstammen.

Vorstehender Inhalt bestätigt uns nicht nur, daß der Pentateuch in der uns vorliegenden Gestalt nicht von Moses herrühren kann, sondern beweist auch, daß derselbe aus verschiedenartigen Bestandteilen zusammengesetzt ist. Und zwar müssen es mindestens 3—4 verschiedene Bestandteile sein. Denn schon unter II haben wir gesehen, daß das Deuteronomium in sprachlicher Beziehung ein so bestimmtes individuelles Gepräge hat, daß wir es nur einem Verfasser zuschreiben können, der bei der Abfassung des übrigen Pentateuchs wenig oder gar nicht beteiligt ist. Und die Abschnitte VI und VII zeugen davon, daß auch in der Geschichtsdarstellung und in der Gesetzgebung gerade die Unterschiede des Deuteronomiums von den andern Büchern des Pentateuchs viel bedeutender sind als diejenigen, welche wir innerhalb der früheren Bücher des Pentateuchs bemerken. Sondert sich so das Deuteronomium von den früheren Büchern des Pentateuchs ab, so haben wir schon unter Nr. I gesehen, daß der Darstellung von Gen. **1** bis Ex. **6** mindestens zwei Quellenschriften zu Grunde liegen müssen; und dasselbe ergab sich aus den folgenden Nummern auch für den übrigen Teil der drei mittleren Bücher des Pentateuchs. Auf mindestens drei Bestandteile des Pentateuchs sind wir also schon jetzt geführt. Es ist aber bereits unter II angedeutet, daß in den Stücken der Genesis, welche durch den Gottesnamen Elohim charakterisiert sind, einige derselben besondre Eigentümlichkeiten an sich tragen, sodaß sie als verschiedenartige Bestandteile von andern zu sondern sind.

Übrigens wird diese Verschiedenartigkeit der Bestandteile des Pentateuchs immer mehr auch von Theologen wie Delitzsch, Kurtz und Schultz anerkannt. Am bedeutsamsten ist der Umstand, daß gerade die scharfsinnigsten Verteidiger der Abkunft der Genesis von einem einzigen Verfasser später an dieser Ansicht irre geworden sind und die Verschiedenartigkeit der Bestandteile des Pentateuchs zugestanden haben, z. B. Ewald, der 1823 noch die Einheit der Genesis verteidigte, und Kurtz, der dies noch 1846 that, vergl. Geschichte des Alten Bundes II, 2. Aufl. S. 544 f. 552 ff.

Kapitel III.

Die Entstehung des Pentateuchs.

§ 14.

Kurze geschichtliche Übersicht der verschiedenen Ansichten über die Entstehung des Pentateuchs.

Vor Ermittelung der Art der Zusammensetzung und Entstehung des Pentateuchs ist eine Orientierung über den geschichtlichen Gang der pentateuchischen Kritik notwendig. Eine gute Übersicht darüber bietet Merx im Nachwort zu Tuchs Kommentar zur Genesis, 2. Ausg. S. 78 ff. der Prolegomena, vergl. Kayser in den Jahrbb. für Prot. Theol. 7. Jahrg.: Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage.

1. Bis 1753. — Die ersten Zweifel an der Echtheit des Pentateuchs waren nicht kritischen, sondern dogmatischen Ursprungs. Ptolemäus, der Schüler des Valentinus im zweiten Jahrhundert, behauptete aus dogmatischen Gründen, die Gesetzgebung rühre nicht ausschließlich von Gott her, sondern sei teilweise Mosis eigne Erfindung und rühre teilweise auch von den Ältesten des Volks her (Epiphanius, Häres. **33**, 4). Ebenso behaupteten die Nazaräer, eine ebionitische Sekte von theosophisch-ascetischer Richtung, aus dogmatischen Gründen, Moses habe zwar eine Gesetzgebung vom Himmel erhalten, aber es sei nicht die im Pentateuch enthaltene; letztere sei vielmehr erdichtet. Denn ihre Väter, behaupteten sie im Sinn der Essener, hätten weder geopfert noch Fleisch gegessen (vergl. Epiphanius, Häres. **18**. Joh. Damascenus, de haeresibus Kap. **19**). — In den klementinischen Homilieen (III, 47) wird behauptet, Moses, der die

Urreligion nur mündlich habe fortpflanzen wollen, habe das Gesetz siebzig weisen Männern anvertraut; gegen seinen Willen sei dasselbe nach seinem Tode im Pentateuch schriftlich aufgezeichnet worden. Später sei dieser Pentateuch öfter wieder vernichtet und mit neuen Zusätzen wieder niedergeschrieben worden. Daß Moses ihn nicht geschrieben habe, beweise die Nachricht über seinen eignen Tod. Hier wird zum erstenmale ein kritischer Grund geltend gemacht. — Im zwölften Jahrhundert haben die Bogomilen nach einer Nachricht in der Panoplia des Euthymius Zigabenus den Pentateuch als vom Satan eingegeben verworfen.

Von den Rabbinen des Mittelalters hat zuerst der im 11. Jahrhundert in Spanien lebende Isaak Ben Jasos behauptet, einzelne Stücke des Pentateuchs seien erst in der Zeit der Könige geschrieben, namentlich Gen. **36** erst zur Zeit des Königs Josaphat. — Die Ansicht, daß Abn Esra († 1167) den mosaischen Ursprung des Pentateuchs bezweifelt habe, ist ein von Spinoza verschuldeter Irrtum, welchen W. Maier als solchen aufgedeckt hat (Abn Esras Meinung über den Pentateuch in den Studien, 1832, H. 3, S. 634 ff. — Siegfried, Spinozas altteſtamentliche Kritik und Exegese). Abn Esra bekämpft vielmehr jenen Isaak ben Jasos und nimmt selbst nur eine Anzahl Interpolationen an.

In der Reformationszeit hat Karlstadt (de scripturis canonicis) 1521 wegen der Nachricht über den Tod Mosis die These aufgestellt: defendi potest, Mosen non fuisse scriptorem quinque librorum. Bestimmter behauptete der katholische Rechtsgelehrte Andreas Masius in seinem Kommentar zu Josua (1574) in der Vorrede und zu **10**, 13 und **19**, 47, daß der Pentateuch, so wie er uns vorliegt, nicht das Werk Mosis, sondern des Esra oder eines andern gottbegeisterten Mannes sei. Thomas Hobbes in seinem Leviathan Kap. **33** (1651) spricht wegen der Stellen Deut. **34**, 6. Gen. **12**, 6 und Num. **21**, 14 Mosi den Pentateuch ab und giebt nur zu, daß das Gesetzbuch Deut. **11**—**27**, von welchem ausdrücklich gesagt werde, daß Moses es verfaßt habe, von ihm herrühren könne. — Der früher erwähnte Isaak Peyrerius in seinem Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi hat bald hernach (1655) in B. IV, Kap. **1** und **2** die Ansicht ausgesprochen, Moses habe wohl Tagebücher niedergeschrieben, diese seien aber verloren gegangen, und unser Pentateuch enthalte nur Auszüge, die in weit späterer Zeit und nicht unmittelbar aus demselben gefertigt seien. Er macht dafür schon mehrere kritische

Gründe geltend: Stellen, welche auf eine spätere Zeit hinweisen, Mangel an Ordnung, Abgebrochenheit, Wiederholungen, geschichtliche Unwahrscheinlichkeiten: „Peyrerius erklärt schon, es sei verlorene Mühe, die Widersprüche und Inkongruenzen anders zu erklären als quia ex diversis autoribus exscripta et translata sunt" (Bleek, vierte Ausgabe der Einleitung, besorgt von Wellhausen § 53). — Noch weiter ging Spinoza in seinem tractatus theologico-politicus 1670. Er behauptet, daß Esra den Pentateuch geschrieben habe, und zwar zuerst das Deuteronomium, hernach die vier andern Bücher. Esra sei aber durch den Tod gehindert worden, die letzte Hand an das Werk zu legen; daher das Lückenhafte und Unzusammenhängende in den vier ersten Büchern. Auch hätten die Bücher hernach noch manche Korruption erfahren. Gegen die mosaische Autorschaft macht er außer den schon von andern vorgebrachten Gründen namentlich geltend, daß von Moses überall in der dritten Person gesprochen werde.

Richard Simon 1678 meint, die Gesetze zwar habe Moses geschrieben; aber die Geschichte der mosaischen Zeit habe er durch Annalisten, die er nach ägyptischer Sitte anstellte, aufschreiben lassen. Letztere hätten unabhängig voneinander geschrieben. Aus ihren Schriften und aus dem mosaischen Gesetzbuch sei unser jetziger Pentateuch zusammengesetzt. Den Inhalt der Genesis scheine Moses aus älteren schriftlichen Aufsätzen oder mündlichen Sagen entlehnt zu haben. — Einen weiteren Schritt bezeichnet Clerikus in seinen sentimens (1685) Brief 6: unser Pentateuch sei das Werk des israelitischen Priesters, welcher nach der Zerstörung des Zehnstämmereichs vom assyrischen König geschickt worden sei, um die Kolonisten den Jehovahdienst zu lehren (2. Kön. **17**, 24—28); dieser habe vielleicht mit Hilfe anderer die Geschichte der Erschaffung der Welt geschrieben und einen Auszug aus der Geschichte des israelitischen Volks und aus der mosaischen Gesetzgebung angefertigt. Schon 1693 hat aber Clerikus in seinem Kommentar diese Ansicht zurückgenommen und den Pentateuch mit Ausnahme weniger Interpolationen Mosi zugeschrieben. In betreff der Genesis behauptet er hier, Moses habe sie aus älteren Schriften, in welchen die Patriarchen die Begebenheiten ihrer Zeit erzählt hätten, zusammengesetzt. Diese Ansicht hat auch den Beifall Vitringas (1714 in seinem Jesajas) und auch Neuerer wie Jahn, Rosenmüller, Pareau gefunden. — Dagegen behauptete der Mennonit Anton van Dale 1696 († 1708) wieder

die Zusammensetzung des Pentateuchs aus dem mosaischen Gesetzbuch und aus andren historisch-prophetischen Schriften durch Esra. — Alle diese kritischen Versuche waren eben nur ein unsicheres Hin- und Hertappen.

2. Den ersten sicheren Anhaltspunkt fand die pentateuchische Kritik im Jahre 1753. Da machte ein französischer Arzt, der Leibchirurg Ludwigs XIV., Jean Astruc, die folgenschwere Entdeckung des Wechsels der Gottesnamen Elohim und Jahveh. Er hat auch als Arzt ein epochemachendes Werk über die lues venerea geschrieben; und gerade seine medizinischen Studien führten ihn auch zur Beschäftigung mit dem Pentateuch, zunächst mit den Gesetzen über das Geschlechtsleben Levit. **12** und **15**. Er veröffentlichte 1753 seine Entdeckung in der zu Brüssel anonym erschienenen Schrift: conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de Genèse. Seine Untersuchung beschränkt sich noch auf die Genesis. Er nimmt an, daß Moses aus zwei Haupturkunden, einer Elohim- und einer Jahvehurkunde, die Genesis zusammengesetzt, daneben aber auch noch zehn andre Urkunden benutzt habe, aus welchen er einzelne Fragmente aufgenommen. Durch Schuld der Abschreiber sei einzelnes an die unrechte Stelle gekommen. — Man nennt diese Hypothese die Urkundenhypothese. Sie wurde von andern, welche die mosaische Autorschaft preisgaben, weiter ausgebildet, freilich vorerst noch ohne daß man weitere sichere Anhaltspunkte entdeckt hätte. Wenig Bedeutung haben die Untersuchungen von Hasse, Fulda, Corrodi, Nachtigall und Eckermann.

Johann Gottfried Hasse in Königsberg († 1806) hat in seinen Aussichten zu künftigen Aufklärungen über das A. T. 1785 behauptet, der Pentateuch sei in der Zeit des Exils aus alten Urkunden, zum Teil mosaischen, die aber sehr vermehrt und verändert worden seien, zusammengesetzt worden. Später (1805) hat er diese Ansicht zurückgenommen; er betrachtete nun den Pentateuch als Werk Mosis, das nur später manche Interpolationen erfahren, bis Esra die letzte Hand daran gelegt habe.

Friedrich Karl Fulda (württembergischer Pfarrer † 1788): über das Alter der heiligen Schriften des A. T. in Paulus' neuem Repertorium III, 1791 und Paulus Memorabilien S. 7, 1795. Fulda meinte, von Moses rührten einzelne Gesetze, Lieder und Verzeichnisse (z. B. Num. 33) her; dies alles sei aber nur fragmentarisch vorhanden gewesen. Zur Zeit Davids sei eine Gesetzessammlung veranstaltet und aus dieser und aus Geschichtsbüchern sei zur Zeit Esras unser Pentateuch zusammengetragen worden.

H. Corrodi, Professor des Naturrechts und der Sittenlehre in Zürich († 1793), behauptet ebenfalls in seinem „Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons", Halle 1792, daß der Pentateuch aus verschiedenen Bestandteilen bestehe; er sei aber nicht jünger als die Davidischen Psalmen.

Johann Christoph Nachtigall, zuletzt Generalsuperintendent in Magdeburg († 1819), veröffentlichte unter dem Namen Otmar „Fragmente über die allmälige Bildung der den Israeliten heiligen Schriften" ꝛc. in Henkes Magazin II, 3 und IV, 1. 2 (1794. 5). In der ersten Abhandlung legt er Mose noch manche Stücke bei und glaubt, daß der ganze Pentateuch noch vor der Reichsspaltung gesammelt und geordnet sei. In der zweiten behauptet er dagegen, Moses habe nur weniges geschrieben, und zwar teils mit Hieroglyphenschrift, teils auf Steinen; manche mosaische Gesetze und Lieder hätten sich nur mündlich fortgepflanzt. Seit Samuel habe man diese Überlieferungen in verschiedenen Sammlungen schriftlich aufgezeichnet. Im Exil sei unser jetziger Pentateuch zusammengestellt worden, vielleicht von Jeremias.

Jakob Kaspar Rudolf Eckermann († 1836) sucht in seinen „theologischen Beiträgen" V, 1 gegen Nachtigall zu beweisen, der Pentateuch müsse etwa im samuelischen oder davidischen Zeitalter entstanden sein. Sein Hauptargument ist, derselbe müsse schon vor der Spaltung der beiden Reiche vorhanden gewesen sein, weil die Samariter ihn sonst nicht als Gesetzbuch angenommen hätten.

Johann David Michaelis und Eichhorn haben die Urkundenhypothese Astrucs fast unverändert angenommen; wesentlich neu ist eigentlich nur, daß die Elohimurkunde auch noch die zwei ersten Kapitel des Exodus umfaßt habe.

Am scharfsinnigsten ist die Urkundenhypothese von Karl David Ilgen († 1838) in seiner Schrift: „Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt" (Halle 1798) ausgebildet worden. Er nimmt drei Verfasser an: einen älteren Elohisten, einen jüngeren Elohisten und den Jehovisten; von diesen drei Verfassern sollen siebzehn Urkunden herrühren, die ein Redaktor, ohne etwas Eignes hinzuzuthun, stückweise zusammengesetzt und aneinander gereiht habe. Ilgen sucht nun bis auf die einzelnen Verse hinaus zu zeigen, welche Stücke den verschiedenen Urkunden zugehört haben. — Freilich ist es nicht glaublich, daß der Redaktor so mechanisch verfahren haben solle. Jene Art der Quellensammlung machte den Eindruck der Willkür.

Später kehrte Gramberg († 1830) zu der einfacheren Form der Urkundenhypothese zurück, indem er in seiner Schrift: libri Geneseos secundum fontes rite dignoscendos adumbratio nova, Lips. 1828, eine jehovistische und eine elohistische Urkunde unterschied,

welche aber ein Kompilator mehr oder weniger willkürlich bearbeitet und mit Zusätzen bereichert habe. Dieselbe Ansicht hat auch J. Jakob Stähelin in seinen „kritischen Untersuchungen über die Genesis", Basel 1830, ausgesprochen. — In den drei zuletzt genannten Schriften wurde auch der Nachweis geführt, daß sich die Elohim- und die Jehovahurkunde auch sprachlich unterscheiden lassen.

3. Vorbereitet durch Fulda trat der Urkundenhypothese die besonders von Vater und Hartmann begründete Fragmentenhypothese zur Seite. Die bei der Abfassung des Pentateuchs benutzten Urkunden sollen lauter einzelne, kleine, fragmentarische Stücke geschichtlichen oder gesetzlichen Inhalts gewesen sein.

Joh. Severin Vater in seinem Kommentar über den Pentateuch (3 Bände 1805, namentlich Bd. III) sucht die allmähliche Entstehung des Pentateuchs aus einzelnen Fragmenten nachzuweisen; einzelne derselben rührten von Moses oder aus der mosaischen Zeit her, jedoch nicht in der Gestalt, in welcher sie uns vorliegen. Ein Teil des Deuteronomiums sei seit der salomonischen oder davidischen Zeit vorhanden gewesen. Der Pentateuch aber in seiner jetzigen Gestalt gehöre der Zeit des babylonischen Exils an. Das Hauptverdienst Vaters besteht nicht in der Aufstellung der Fragmentenhypothese, sondern in der Ausdehnung der bisher auf die Genesis beschränkten Untersuchung auf den ganzen Pentateuch.

An Vater schließt sich Augusti mit seiner Einleitung 1806 an. — Anton Theodor Hartmann († 1838) in seinem Werk: „Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Mosis, 1831" hat die Fragmentenhypothese weiter ausgebildet, zugleich aber auch alle Beteiligung Mosis an der Abfassung des Pentateuchs geleugnet und die Entstehung desselben in möglichst späte Zeit herabgerückt. Er meint, erst in der Richterzeit hätten die Hebräer die Schreibekunst kennen gelernt, und erst im Zeitalter Samuels habe die Schriftstellerei begonnen; nach dem salomonischen Zeitalter und bis zur Zeit des Jeremias und Ezechiel hin seien die meisten Bestandteile des Pentateuchs nach und nach entstanden; sie seien auch um diese Zeit noch nicht geordnet gewesen. Erst im babylonischen Exil sei der Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt vollendet worden. Auf Grund dieser kritischen Ansichten hält er dann die ganze Geschichtsdarstellnng für Mythus und Sage.

Zwar nicht in betreff der Fragmentenhypothese, wohl aber hinsichtlich der Annahme einer so späten Entstehung des Pentateuchs

schließen sich an Hartmann auch von Bohlen, Vatke, George und Sörensen an. An Vater schließen dieselben sich darin an, daß auch sie das Deuteronomium für das älteste Stück des Pentateuchs halten. — v. Bohlen (Königsberg † 1839) meint in der „Genesis historisch-kritisch erläutert" 1835, das Deuteronomium sei unter Josia verfaßt, der übrige Pentateuch nicht vor dem babylonischen Exil. Ebenso Vatke, biblische Theologie I, 1835. George, die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs, 1835. Sörensen, kritische Untersuchungen über den Pentateuch. — Moses hat nach ihnen gar keinen Anteil an der Entstehung des Pentateuchs, und sein Inhalt ist ganz mythisch.

Auch de Wette hat anfangs in den zwei ersten Bändchen seiner Beiträge zur Einleitung ins A. T. 1806 und 7 in der Hauptsache noch die Fragmentenhypothese vorgetragen. Er meint, die ältesten Stücke des Pentateuchs gehörten dem davidischen Zeitalter an; es seien aber ursprünglich nur einzelne, voneinander unabhängige Aufsätze gewesen, welche hernach durch verschiedene Sammler miteinander in Verbindung gesetzt worden seien; der Sammler des Levitikus sei ein anderer als der des Exodus, und Numeri sei ein Nachtrag zu Levitikus. Im Gegensatz zu Vater weist er dann nach, und dies ist ein entschiedener Fortschritt, daß das Deuteronomium die früheren Bücher des Pentateuchs schon durchaus voraussetze, also jedenfalls späterer Zeit angehören müsse. Er glaubt, es sei unter Josia verfaßt. Diese Ansicht hatte er auch schon früher begründet in der Dissertation: dissertatio qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur, Jena 1805. So auch in seinen Opuscula theol. Einen andren Fortschritt über Vater hinaus that de Wette schon in den ersten Auflagen seiner Einleitung, indem er in betreff der Genesis zur Urkundenhypothese zurückkehrte und annahm, der Verfasser der Genesis habe eine Elohimurkunde, die mindestens bis Ex. 6 reiche, seiner Darstellung zu Grunde gelegt, und habe in sie nur anderes aus einer oder wahrscheinlich mehreren einzelnen jehovistischen Urkunden verwebt. — Im zweiten Bändchen seiner Beiträge giebt de Wette eine Kritik der mosaischen Geschichte, in welcher er den Inhalt des Pentateuchs als unzuverlässig und unhistorisch zu erweisen versucht. Er ist eigentlich der erste, der den mythischen Standpunkt mit voller Entschiedenheit geltend gemacht und in der Genesis eine Art von Epos gefunden hat.

Durch den Nachweis des einheitlichen und planmäßigen Fortschrittes im Pentateuch, den in betreff der Genesis zuerst Ewald in seiner Schrift: „Die Komposition der Genesis kritisch untersucht", 1823, sodann auch Drechsler 1838 in der „Einheit und Echtheit der Genesis", und in betreff des übrigen Pentateuchs Ranke in den „Untersuchungen über den Pentateuch aus dem Gebiete der höheren Kritik" (2 Bände 1834 und 1840) geführt haben, wurde das Ansehen der Fragmentenhypothese nachhaltig erschüttert. Ewald wurde zwar bald an der Ansicht, daß die Genesis von einem einzigen Verfasser (aber nicht gerade von Moses) herrühre, wieder irre und kehrte 1831 in zwei Abhandlungen in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, 1831, März, und Stud. u. Krit. 1831, H. 3 zu der Urkundenhypothese zurück. Er modifiziert sie aber in folgender Weise: er unterscheidet eine ältere elohistische und eine jüngere, unabhängig von jener entstandene jehovistische Quellenschrift. Jene habe die Geschichte der Theokratie bis auf den Tod Josuas herabgeführt. In beiden Schriften seien schon ältere Quellen benutzt. Ein Späterer habe dann beide Schriften planmäßig ineinander verarbeitet mit Zugrundelegung der älteren, indem er hier und da auch noch andre Schriften benutzte.

Das Interesse, das man daran hätte nehmen müssen, zu ermitteln, was denn im Pentateuch für mosaisch zu halten sei, war — abgesehen von denen, die den ganzen Pentateuch Mosi zuschrieben — meist ziemlich unberücksichtigt geblieben. Ihm suchte Bleek durch Nachweisung von Liedern und Gesetzen, welche nur in der mosaischen Zeit verfaßt sein könnten, gerecht zu werden, vergl. Bleeks Abhandlung: „Einige aphoristische Beiträge zu den Untersuchungen über den Pentateuch" in Rosenmüllers biblisch-exegetischem Repertorium Bd. I, 1822. Besonders in den Stud. u. Krit. 1831, H. 3: „Beiträge zu den Forschungen über den Pentateuch." Auch zeigte Bleek, daß nichts nötige, die letzte Redaktion des Pentateuchs in die Zeit des Exils herabzurücken.

4. Nachdem man wie gezeigt von der Fragmenten- wieder zur Urkundenhypothese zurückgekehrt war, wurde letztere zuerst durch v. Bohlen 1835 in betreff der Genesis so umgestaltet, daß sie eine wesentlich andre Physiognomie erhielt. Die Annahme einer der Genesis zu Grunde liegenden Elohimurkunde behielt er bei. Die übrigen Bestandteile der Genesis aber sind nach seiner Ansicht nicht aus einer zweiten Urkunde entnommen und von einem Redaktor mit denen der ersten

verbunden, sondern sie sind als Erweiterungen jener älteren Urkunde von dem Verfasser der Genesis geschrieben worden. Durch solche Annahme einer Überarbeitung einer einzigen Schrift war somit aus der Urkundenhypothese die sogenannte Ergänzungshypothese geworden. Übrigens ließ v. Bohlen das Deuteronomium unter Josias, den übrigen Pentateuch erst im Exil verfaßt sein.

Für die Ergänzungshypothese erklärte sich auch Bleek in dem sonst gegen v. Bohlen gerichteten Programm, in welchem er für das Alter und die Glaubwürdigkeit des Pentateuchs eintrat: de libri Geneseos origine atque indole historica observationes quaedam contra Bohlenium, 1836. — In betreff der Genesis ist diese Ansicht namentlich von Tuch 1838 ins einzelne ausgebildet und durchgeführt worden. Auf den ganzen Pentateuch hat Stähelin sie angewendet in seiner „kritischen Untersuchung über den Pentateuch, die Bücher Josua, Richter, Samuels und der Könige", 1843. Die sogenannte Elohimurkunde erstreckt sich nach Stähelin noch bis ins Buch Josua hinein, indem sie die Geschichte von der Schöpfung der Welt bis zur Einnahme Kanaans umfaßte. Sie soll dem Anfang der Richterperiode angehören. Samuel oder ein zur Zeit Sauls lebender Schüler Samuels habe dann diese Schrift überarbeitet und erweitert zu unserm jetzigen Pentateuch, dem Buch Josua und dem Buch der Richter (mit Ausnahme des Anhangs). Dieser Überarbeiter hat sowohl die jehovistischen Stücke als auch das Deuteronomium geschrieben.

Diese Ergänzungshypothese hat vielseitigen Beifall gefunden, freilich nicht ohne manche Modifikationen. Ihr ist auch de Wette von der fünften Auflage seiner Einleitung 1840 beigetreten. Jedoch setzt er die Elohimurkunde, welche aber auch mosaische Gesetze in sich enthalten möge, erst in die Zeit der Königsherrschaft; und sodann hält er mit Recht seine frühere Entdeckung fest, daß das Deuteronomium von einem sowohl vom Elohisten als vom Jehovisten verschiedenen und einer späteren Zeit angehörigen Verfasser herrühre. (Dies ward teilweise bestritten von Vatke 1835 [vergl. sein Zugeständnis S. 505 Anm. in betreff der gegenwärtigen Gestalt des Deuteronomiums] und von George 1835, welche die levitische Gesetzgebung für nachexilisch halten.)

Mit de Wette stimmt im wesentlichen Cäsar v. Lengerke (Kenaan 1844) überein; den Elohisten setzt er in die Zeit Salomos, den Jehovisten in die Zeit Hiskias, den Deuteronomiker in die Zeit

Josias. — Knobel (die Genesis 2. Aufl. 1860. Numeri, Deuteronomium, Josua 1861) hält ebenfalls die Ergänzungshypothese fest mit Unterscheidung des Deuteronomikers von dem Jehovisten. Er nähert sich aber darin wieder der Urkundenhypothese, daß er den Jehovisten nicht bloß aus der mündlichen Überlieferung, sondern auch aus andern schriftlichen Quellen schöpfen und kleine ältere Urkunden einfügen läßt, namentlich das von ihm sogenannte Rechts- und Kriegsbuch: das Jos. **10**, 13 und 2. Sam. **1**, 18 erwähnte סֵפֶר הַיָּשָׁר, das Rechtsbuch, wie Knobel übersetzen will, dem jüngeren Elohisten in der Genesis entsprechend; sodann das Buch der Kriege Jhvhs, Num. **21**, 14. Die Spuren beider reichen bis 1. Kön. **11**.

Zu den Vertretern der Ergänzungshypothese gehören auch Delitzsch, Kurtz und Schultz. — Delitzsch (Genesis 3. Aufl. 1860) hält für den Kern des Pentateuchs die von Moses selbst verfaßten Stücke, welche ihm ausdrücklich zugeschrieben werden, also namentlich das Deuteronomium und Ex. **19—24**. Die übrigen Gesetze, welche Moses mündlich verkündete, seien von den Priestern kodifiziert worden, und zwar bald nach der Besitznahme Kanaans. Im heiligen Land habe dann ein Mann wie Eleasar die Elohimurkunde geschrieben und das Bundesbuch darin aufgenommen. Ein zweiter wie Josua oder einer der siebzig Ältesten habe dies Werk ergänzt und ihm das Deuteronomium einverleibt. — In den von Luthardt herausgegebenen theol.-litterarischen Blättern hat freilich Delitzsch, veranlaßt durch Wellhausen, viel weitergehende Zugeständnisse gemacht, ohne indes klare, in sich übereinstimmende Schlußergebnisse zu erzielen.

Kurtz (1858) weicht darin von Delitzsch ab, daß er die Gesetze der mittleren Bücher schon vor Abfassung des Deuteronomiums unter den Augen und im Auftrag Mosis niederschreiben läßt. Die Überarbeitung der von priesterlichen Gesichtspunkten aus geschriebenen Grundschrift durch einen prophetischen Schriftsteller verlegt er in die spätere Lebenszeit Josuas oder in die Zeit bald nach Josuas Tode.

Schultz endlich meint, die sogenannte Grundschrift der Genesis (als ob es sich nur um die Genesis handelte!) sei die aus der Urzeit stammende Tradition, welche zu Mosis Zeit schon eine ganz bestimmte Gestalt gewonnen und wohl auch schon in Ägypten vor Moses schriftlich aufgezeichnet worden sei. Der jehovistische Überarbeiter dieser Grundschrift sei Moses selbst, der zugleich auch der Verfasser des Deuteronomiums sei. — So ist der Standpunkt von Astruc und Richard Simon auch von diesen Theologen anerkannt.

5. Neben der gegenwärtig am weitesten verbreiteten Ergänzungshypothese, welche auch Bleek in seiner Einleitung noch festhält, wird auch die Urkundenhypothese in neuer, besserer Gestalt von gewichtigen Vertretern geltend gemacht. Der erste Vertreter derselben ist Ewald, der sich ihr noch mehr als Knobel wieder genähert hat. In seiner „Geschichte des Volks Israel", 2. Ausg. I, 80—175. II, 19—45 hat Ewald seine frühere Ansicht in folgender Weise weiter ausgebildet: Dem Pentateuch und dem Buch Josua liegt allerdings eine elohistische Schrift zu Grunde, welche Ewald „das Buch der Ursprünge" nennt. Der Verfasser derselben hat aber schon ältere Schriften benutzt; die älteste derselben ist, abgesehen von den von Moses herrührenden Gesetzestafeln und einigen andren kurzen gesetzlichen Aussprüchen, das in Num. **21**, 14 citierte „Buch der Kriege Jehovahs" (Num. **21**. Ex. **15**, 1—18. Num. **33**. Jos. **17**, 14—18); dann folgt, etwa ein Jahrhundert nach Moses verfaßt, eine Lebensbeschreibung Mosis (Ex. **4**, 18. Ex. **18**). — Darauf folgt ein mit Abraham beginnendes und bis in die Richterzeit die Geschichte fortführendes Werk, welches in der zweiten Hälfte der Richterperiode verfaßt sein soll (Gen. **49**, 16 f. in Jakobs Segen über Dan die Beziehung auf Simson). Ewald nennt es „das Buch der Bündnisse", und den Verfasser den ersten Erzähler der Urgeschichten. Der Verfasser des Buches der Ursprünge ist dann der zweite Erzähler der Urgeschichten, welcher bis auf die Schöpfung zurückgehe und die Geschichte bis zur Einweihung des salomonischen Tempels (1. Kön. **8**, 1—11) fortführe. Verfaßt ist dies Buch von einem Priester, der mit besondrer Vorliebe die rechtlichen und sittlichen Bestimmungen und Einrichtungen des Altertums erklärte; er schrieb im ersten Drittel der Regierung Salomos. — Ein dritter Erzähler der Urgeschichten soll im zehnten (Elias) oder im neunten Jahrhundert (Joel) im Reich Israel gelebt und den ersten Erzähler benutzt haben. Er ist im wesentlichen kongruent mit dem Verfasser, welchen andre den jüngeren Elohisten nennen. Von ihm sollen manche Stücke der Genesis, namentlich aus der Geschichte Josephs, des Exodus und des Levitikus herrühren. — Ein vierter Erzähler soll am Ende des neunten oder Anfang des achten Jahrhunderts meistens frühere Erzählungen überarbeitet, aber auch neues, namentlich fremdländisches beigefügt haben. Ihm sollen Ex. **32—34** und einige Abschnitte der Genesis angehören. — Ein fünfter Erzähler der Urgeschichten, der im Reiche Juda in der ersten Hälfte oder in

der Mitte des achten Jahrhunderts unter Usia oder Jotham lebte, soll dann ein Werk verfaßt haben, welches mit dem Tode Josuas schloß. Er ist identisch mit dem sogenannten Jehovisten, und von ihm sollen mit wenigen Ausnahmen die uns jetzt vorliegenden vier ersten Bücher des Pentateuchs mit dem Schluß des Deuteronomiums und dem Buch Josua herrühren. Aus der mündlichen Überlieferung soll er namentlich Num. **22—24** aufgenommen haben. — In dieses Werk soll dann am Ende des achten oder am Anfang des siebenten Jahrhunderts ein Nachkomme der ins Exil geführten Bewohner des Zehnstämmereichs den Abschnitt Levit. **26**, 3—45 eingeschaltet haben. Die drei letztgenannten Erzähler schreiben in prophetischem Geist. So unterscheidet Ewald teils selbständige Urkunden, teils fünf verschiedene Überarbeitungen; dazu das Werk des Deuteronomikers: in der zweiten Hälfte der Regierung Manasses schrieb ein in Ägypten lebender Judäer das Deuteronomium, das ursprünglich ein größeres, selbständiges, auch die ganze mosaische Geschichte und die Geschichte Josuas umfassendes Werk gewesen sein soll. — Endlich habe, so meint Ewald, gegen Ende des siebenten Jahrhunderts ein letzter Redaktor aus diesem Deuteronomium den Inhalt des jetzigen Deuteronomiums herausgenommen und in das Werk des fünften Erzählers eingeschaltet, habe ferner den Segen Mosis Deut. **33** eingefügt und dem ganzen Pentateuch und dem Buch Josua seine jetzige Gestalt gegeben. — — Diese Ansicht hat sich begreiflicherweise nicht ohne ein Menge willkürlicher und unbeweisbarer Behauptungen im einzelnen durchführen lassen.

Viel vorsichtiger und besonnener verfährt der zweite entschiedene Hauptvertreter der neueren Urkundenhypothese Hupfeld in seinem Werk: „Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, von neuem untersucht", 1853. Seine Resultate treffen am meisten mit Ilgen zusammen, obschon er seine Untersuchung ohne alle Rücksicht auf jenen angestellt hat. Nach Hupfeld liegen drei zusammenhängende und voneinander ganz unabhängige geschichtliche Schriften der Genesis zu Grunde: eine ältere elohistische, die mit der Schöpfung begonnen und mit der Verteilung Kanaans geschlossen habe; eine jüngere elohistische, welche die Geschichte der Patriarchen behandelt habe, und eine wieder mit der Schöpfung beginnende jehovistische. Aus diesen drei Urkunden habe ein späterer Redaktor unsre jetzige Genesis zusammengesetzt, mit wörtlicher Benutzung der von ihm gebrauchten Quellen; jedoch habe er auch, um eine zu-

sammenhängende und planmäßige Erzählung zu gewinnen, oft den Text derselben in seiner Weise verarbeitet, eine Quelle systematisch nach der andern korrigiert und manches aus den einzelnen Urkunden ausgelassen. Hupfeld sucht genau nachzuweisen, welche Stücke jeder der drei Quellenschriften und welche dem Redaktor angehören. — Ein Mangel dieser Untersuchungen ist, daß sie sich auf die Genesis beschränken. Ihr Verdienst dagegen besteht sowohl in dem Nachweis, daß der sogenannte Jehovist kein bloßer Ergänzer ist, sondern eine selbständige Urkunde verfaßt hat, als auch in der scharfen Charakteristik der Beschaffenheit der älteren und jüngeren Überlieferung und des schriftstellerischen Charakters der verschiedenen Urkunden. — Übrigens ist die Verschiedenheit zwischen der Ewaldschen und Hupfeldschen Ansicht nicht so groß, als sie auf den ersten Anblick scheint. Denn für die Genesis nimmt Ewald ja auch nur fünf Haupterzähler an, und vieren von diesen entsprechen die Hupfeldschen Verfasser, nämlich dem zweiten Erzähler Ewalds der ältere Elohist, dem dritten Ewalds der jüngere Elohist, dem vierten und fünften der Jehovist und der Redaktor.

Auch Vaihinger in dem Artikel „Pentateuch" in Herzogs Realencyklopädie (1. Ausg.) ist ein Vertreter der neueren Urkundenhypothese. Mit Ewald, an den er sich näher anschließt, nimmt er an, daß schon vor dem Elohisten im zwölften Jahrhundert „das Buch der Bündnisse und Volksgeschichten" geschrieben worden sei; dann im zehnten Jahrhundert das elohistische „Buch der Ursprünge und Gesetze"; im achten Jahrhundert habe der Jehovist ein „Buch der Stammsagen und Gotteswunder" geschrieben und das Buch der Bündnisse in dasselbe aufgenommen. Der „letzte Bearbeiter und Zusammensteller" der vier ersten Bücher des Pentateuchs habe dann die seinem Werke zu Grunde gelegte elohistische Schrift aus dieser das Buch der Bündnisse in sich schließenden jehovistischen ergänzt; und unter Hiskia sei endlich noch das Deuteronomium geschrieben und von einem noch etwas später lebenden „Harmonisten" in den übrigen Pentateuch eingefügt worden.

Die Gründlichkeit und der streng methodische Gang der Hupfeldschen Untersuchungen hat sie mehr und mehr zum Ausgangspunkt der folgenden Forschungen gemacht. In der Hauptsache stimmen mit Hupfeld überein: Böhmer, das erste Buch der Thorah, Halle 1862. Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der Urgeschichte, 1863. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. Test., 1869.

Auch der neueste Erklärer der Genesis, Dillmann 1875 und Wellhausen fußen auf ihm. Doch ist Schrader später in der achten Ausgabe von de Wettes Einleitung wieder zu der Ansicht zurückgekehrt, daß der Jehovist ein Ergänzer sei, ohne indes diese Meinungsänderung hinreichend zu begründen. Im übrigen führten die Genannten die Untersuchung dadurch fort, daß namentlich Nöldeke die Hupfeldsche Quellensonderung auch durch die andern Bücher des Pentateuchs und das Buch Josua durchführte, aber nicht mit Hupfelds Vorsicht und Gründlichkeit; ferner ward dem Redaktor mehr selbständig schriftstellerische Arbeit zugewiesen, so durch Böhmer; gute Nachweisungen in dieser Beziehung bei Dillmann. Endlich haben zuerst Nöldeke, dann auch Dillmann nachzuweisen gesucht, daß der Jehovist den jüngeren Elohisten schon gekannt und benutzt hat.

6. Eine neue Wendung in der Pentateuchkritik wurde herbeigeführt durch Graf mit seinem Werk: „die geschichtlichen Bücher des A. T.", 1866. Schon lange zuvor in Anknüpfung an Vater, teilweise auch an die noch älteren Meinungen, daß Esra der Verfasser oder Redaktor des Pentateuchs sei, hatten besonders Vatke (biblische Theologie I, 1835) und George (die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs 1835) durch materielle und litterargeschichtliche Kritik der Gesetzgebung nachzuweisen gesucht, daß die levitische Gesetzgebung nicht vor dem babylonischen Exil entstanden sein könne und jünger sei als das Deuteronomium. Der Rabbine Dr. J. Popper in seiner Schrift: „der biblische Bericht über die Stiftshütte, ein Beitrag zur Geschichte der Komposition und Diaskeue des Pentateuchs", 1862, hatte die Stücke Ex. **35—40** und Levit. **8—10**, die nach ihm von andrer Hand herrühren als Ex. **25—31**, in sehr späte nachexilische Zeit herabgerückt und den Schriftgelehrten nach Esra zugeschrieben. — Die Bedeutung von Grafs Schrift liegt in ihren Untersuchungen über die Gesetzgebung, besonders die der mittleren Bücher des Pentateuchs; wie er denn auch von der Gesetzgebung, nicht mehr von der Genesis ausgeht. Hinsichtlich der sonstigen Bestandteile des Pentateuchs hält er sich noch an die Ergänzungshypothese. Die Grundschrift ist nach Graf von dem Jehovisten überarbeitet worden, und der Deuteronomiker hat das so entstandene Werk erweitert und redigiert. In diesen Annahmen lag im Vergleich zu Hupfeld ein Rückschritt. — In betreff der Gesetzgebung operiert Graf mit dem Satz: Gesetzesschriften

sind aller Anlage zufolge immer nur die schriftliche Fixierung der in der Entwicklung des Volkslebens ausgestalteten, schon vor ihrer Kodifizierung im wesentlichen bestehenden Rechtsverhältnisse. In der Anwendung dieses Satzes geht seine Untersuchung vom Deuteronomium aus, das nach Graf erst unter Josia verfaßt ist; und nun sucht er zu zeigen, daß das Deuteronomium nur die im Bundesbuch enthaltene jehovistische Gesetzgebung voraussetze, nicht aber die levitische Gesetzgebung; ferner daß die vorexilischen gottesdienstlichen Verhältnisse im wesentlichen der deuteronomischen Gesetzgebung entsprechen, während keine Spur von der Gültigkeit der in der levitischen Gesetzgebung kodifizierten Gottesdienstordnung mit ihrer strengen Wahrung der Einheit des Heiligtums und ihrer ausschließlichen Geltendmachung des Privilegiums der aaronitischen Priester sich finde, vielmehr diese Gottesdienstordnung erst der nachexilischen Zeit, der Zeit Esras angehöre. So kommt Graf zu dem Ergebnis: diese levitische Gesetzgebung ist nachdeuteronomisch und nachexilisch und rührt erst von Esra, teilweise sogar erst aus der Zeit nach Esra her; ebenso auch einige im Geist derselben geschriebene Erzählungen in den mittleren Büchern des Pentateuchs. Der Pentateuch in der vom Deuteronomiker herrührenden Gestalt hat also durch Esra und nach ihm noch eine große Einschaltung und Überarbeitung erfahren. Außerdem aber schrieb Graf den Abschnitt Levit. **18—26** Ezechiel zu.

In dieser Gestalt war die Ansicht Grafs ganz unhaltbar. Das wurde in Bezug auf zwei Punkte von Nöldeke und Riehm (Recension in den Stud. u. Krit. 1868, H. 2) überzeugend nachgewiesen; Graf selbst gestand zu, daß Riehms Kritik seinen ganzen Bau wankend gemacht habe. Jene zwei Punkte waren: der Jehovist ist kein Ergänzer, sondern, wie Hupfeld bewiesen hat, Verfasser einer selbständigen Urkunde; und die levitische Gesetzgebung kann von der Grundschrift nicht losgelöst werden. Auch Nöldekes und Riehms Widerspruch gegen die Ezechielsche Abkunft von Levit. **18—26** war für viele überzeugend.

Den verlorenen Halt suchte Graf seiner Theorie wiederzugeben, indem er nun die These zu begründen suchte: die ganze Grundschrift ist nicht der älteste Bestandteil des Pentateuchs, sondern im Gegenteil, was man ihr zuschrieb, sind die zugleich mit dem großen Einschub der levitischen Gesetzgebung gemachten spätesten Redaktionszusätze. (Merx, Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T. I, S. 466 ff.) —

In dieser Gestalt fand nun die Hypothese Grafs, in welcher er auf Reuß zurückgriff, immer mehr Beifall. Die Kritik, welche Colenso, Bischof von Natal, in seinem fünfbändigen Werke über den Pentateuch 1862—65, besonders in Band I an der Geschichtserzählung des Pentateuchs geübt hatte, kam ihr zu statten; denn man bemerkte, daß die von ihm nachgewiesenen historischen Unwahrscheinlichkeiten fast durchweg die der Grundschrift angehörigen Erzählungsstücke betrafen. Ferner kam ihr zu statten die schriftstellerische Charakteristik der Grundschrift seitens Nöldekes: dieser findet darin eine weitgehende Sucht zu systematisieren, überall Ordnung und stufenmäßigen Fortschritt nachzuweisen, alles chronologisch genau zu bestimmen u. s. w. So kam man zu dem Resultat: also giebt die Grundschrift nicht wie der Jehovist prophetisch bearbeitete Sagen, sondern eine nach den Eingebungen seiner Phantasie und seiner Dogmatik systematisch verarbeitete Überlieferung. — Besonders Professor Abr. Kuenen in Leiden machte, teilweise unabhängig von Graf, zumal er in bezug auf die Erzählungsstücke der Grundschrift schon vor Graf zu denselben Ergebnissen gekommen war, Propaganda für die Grafsche Ansicht und verwertete sie namentlich auch für die Geschichte der israelitischen Religion in seinem Werk: Godsdienst van Israel, 2 Bde. — Die Grafsche Anschauung hat Aug. Kayser weiterzubilden gesucht in der Schrift: „Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels", Straßburg 1874. Im Gegensatz zu Graf erkennt er an, daß die elohistischen Erzählungsstücke, zu welchen die levitische Gesetzgebung gehört, keine bloßen Redaktionszusätze seien, sondern eine selbständige Urkunde gebildet hätten. Sein Ergebnis ist: 1. die Grundlage des Pentateuchs ist die jehovistische Urkunde; mit Nöldeke nimmt er an, daß in diese schon Bestandteile aus einem elohistischen Werk aufgenommen worden seien, welches als der jüngere Elohist bezeichnet worden ist, nach ihm aber richtiger als der ältere zu bezeichnen ist. 2. Dann folgt in Josias Zeit der Deuteronomiker, dessen Gesetzbuch von ihm selbst oder von einem andern mit der jehovistischen Schrift verbunden worden ist; dies ist das vorexilische Buch der Urgeschichte. 3. Sodann die Gesetzsammlung Ezechiels, zu welcher er außer Levit. **17—26** noch einige andre Stücke rechnet. 4. Die Elohimurkunde aus der Zeit Nehemias, wahrscheinlich von Esra herrührend. 5. In diese schob ein Redaktor die Gesetzgebung Ezechiels ein, und derselbe oder ein anderer arbeitete dann die so vermehrte Elohimurkunde mit dem deuteronomisch-jehovistischen Werke zu einem Sammel-

werk, unsrem jetzigen Pentateuch, zusammen. Das geschah etwa zur Zeit des Chronisten. — Die Beweisführung ist wesentlich litterargeschichtlich; Kayser sucht zu zeigen, daß die litterarischen Spuren des Vorhandenseins der einzelnen Teile des Pentateuchs in andern alttestamentlichen Schriften diese Annahme fordern. Die Argumentation hat etwas Bestechendes. Aber die gegen die Graffsche Hypothese geltend gemachten Instanzen werden ignoriert, z. B. die Frage nach dem Grunde, aus welchem vorzugsweise jehovistische Erzählungen von den Propheten berücksichtigt werden; und auch in den alttestamentlichen Büchern werden diejenigen litterarischen Spuren von dem Vorhandensein des Pentateuchs, welche zu der vorgefaßten Ansicht nicht stimmen, übersehen oder gewaltsam beseitigt.

Auf Graf, Kuenen und Kayser fußt auch der neueste umfassende Versuch von Jul. Wellhausen: „Die Komposition des Hexateuchs" in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1876, S. 392—450. 532—602. 1877, S. 407—479; unveränderter Abdruck in den Skizzen und Vorarbeiten, H. 2, 1885. Mit Hupfeld nimmt Wellhausen drei Quellen an, nur in der von Graf vorgezeichneten Altersfolge: den Jahvist mit dem Bundesbuch, den Elohist, und den mit dem levitischen Gesetzbuch zusammengehörigen Elohisten; außerdem den Deuteronomiker. Er hat die Ewaldsche Überarbeitungshypothese mit der Urkundenhypothese verbunden. — 1) Die ältesten Bestandteile des Pentateuchs stammen aus zwei selbständigen Urkunden, dem Jahvisten und dem Elohisten; diese haben jede für sich mehrere vermehrte Ausgaben (etwa drei) erfahren, doch ist dies minder wesentlich. 2) Dann hat ein Verfasser, der Jehovist, aus diesen beiden Werken ein vorwiegend erzählendes und nur wenige Gesetze enthaltendes Werk zusammengearbeitet. 3) Es folgt das deuteronomische Gesetzbuch. 4) Der Deuteronomist fügt dieses in das Werk des Jehovisten ein; zugleich überarbeitet er das letztere, und zwar wenig in der Genesis, mehr in Exodus und Numeri, am meisten im Buch Josua. 5) Das Werk Esras und seiner Nachfolger ist die in der Elohimurkunde enthaltene Priestergesetzgebung. 6) Ein letzter Redaktor hat das jehovistisch-deuteronomische Werk mit der nachexilischen Elohimurkunde zusammengearbeitet, indem er die letztere zu Grunde legte. — In dem Priestergesetz ist Levit. **17—26** einem besondren, etwa um die Zeit Ezechiels entstandenen aber nicht von seiner Hand herrührenden Gesetzbuch entnommen. — Das Verhältnis des Jahvisten und Elohisten wird also wesentlich wie von Nöldeke und Kayser

aufgefaßt: diese beiden erzählenden Werke waren enger miteinander verbunden, ehe sie mit der Grundschrift vereinigt wurden. Wellhausen nimmt nur im Unterschied von jenen an, daß nicht schon der Jahvist die Schrift des Elohisten benutzt und in sein Werk aufgenommen habe, sondern daß beide Urkunden ursprünglich selbständig nebeneinander gestanden hätten und erst von einem Späteren, dem Jehovisten, zusammengearbeitet seien. Die Frage freilich, welchen Zweck diese Zusammenarbeitung zweier einander sehr ähnlicher Geschichtsbücher gehabt haben kann, hat Wellhausen nicht beantwortet. — Ein Fortschritt über Graf und Kayser hinaus liegt darin, daß anerkannt wird, Levit. **17—26** könne nicht von Ezechiel geschrieben sein. Im übrigen finden sich neben willkürlichen und gewaltsamen Behauptungen auch viele treffende Einzelbeobachtungen.

Für den wichtigsten Punkt, den nachdeuteronomischen und nachexilischen Ursprung der levitischen Gesetzgebung und der Elohimurkunde, hat Wellhausen erst in seiner „Geschichte Israels", I, 1878, vergl. seine Prolegomena zur Geschichte Israels, 1883 (nur Kap. VIII neugearbeitet) einen eingehenden Beweis durch eine kritische Geschichte des Gottesdienstes und der Tradition geliefert. Freilich ist es eine Tendenzkritik der Geschichte des Volks und des Inhalts des Gesetzes; Moses wird zu einer Nebelgestalt, und der geschichtliche Charakter der alttestamentlichen Religion wird für die Anfangszeit geleugnet. Wellhausens Buch hat großen Erfolg gehabt. Die meisten jüngeren Kritiker wie Kautzsch, Smend, Giesebrecht u. a. sind seiner Anschauung beigetreten, während die älteren Arbeiter auf dem Gebiete der Pentateuchkritik, wie Schrader, Dillmann, Nöldeke sich meist ablehnend verhalten. Auch ist ein gewisser Rückschlag gegen seine Theorie nicht ausgeblieben: zwar wird anerkannt, daß das Priestergesetz teilweise nachdeuteronomisch ist, aber daß es seinem wesentlichen Bestande nach doch vorexilischen Ursprungs ist. So Baudissin im Artikel „Höhendienst" in der zweiten Ausgabe von Herzogs Realencyklopädie. Rud. Kittel in den theologischen Studien aus Württemberg, 1881 und 1882: Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage. — L. Horst, Levit. **17—26** und Hezekiel, Colmar 1881. — Bredenkamp, Gesetz und Propheten, Erlangen 1881. — Dagegen hat Reuß die Graf-Wellhausensche Ansicht ausgeführt in seinen Werken: L'histoire sainte et la loi, Paris 1879. Geschichte der heiligen Schriften A. T. 1881. —

Speciell in Bezug auf das Deuteronomium sind folgende Studien zu erwähnen: P. Kleinert, das Deuteronomium und der Deuteronomiker, 1872. Er nähert sich Graf darin, daß nach ihm die deuteronomische Gesetzgebung, deren Verfasser Samuel sein soll, zeitlich in der Mitte steht zwischen dem Bundesbuch und der Priestergesetzgebung. So wird der äußere Rahmen von der Gesetzgebung selbst unterschieden. — Sodann Joh. Hollenberg, die deuteronomischen Bestandteile des Buches Josua, in den Stud. u. Krit. 1874, H. 3: er hat zwar nicht zuerst, aber doch zuerst überzeugend nachgewiesen, daß die deuteronomische Gesetzgebung nicht von dem Deuteronomiker selbst, sondern erst von einem späteren Deuteronomisten in den Pentateuch eingefügt worden ist.

Der gegenwärtige Stand der Pentateuchkritik ist dieser, daß trotz der großen Verschiedenheit der Ansichten doch fast alle Kritiker der neueren Zeit einstimmig das Vorhandensein einer elohistischen Grundschrift anerkennen, die durch Zusätze erweitert und ergänzt ist, welche von einem oder mehreren andern Verfassern herrühren. Auch werden die einzelnen Bestandteile, zumal in der Genesis, vielfach in gleicher Weise von einander gesondert. Sodann wird zugestanden, daß das Deuteronomium von einem andern Verfasser herrühren muß als dem jener Grundschrift und der Zusätze zu derselben. Ja es darf als anerkannt gelten, daß sich im Pentateuch mindestens vier verschiedenartige Bestandteile finden: die elohistische Grundschrift, zu welcher die Priestergesetzgebung gehört; die jehovistische Schrift; eine zweite elohistische Schrift; die deuteronomischen Bestandteile. Mehr und mehr wird ferner anerkannt, daß sowohl die Grundschrift als die jehovistischen Bestandteile selbständige Urkunden waren; ferner daß von dem Deuteronomiker noch ein deuteronomischer Überarbeiter des Hexateuchs zu unterscheiden ist. Anerkannt ist endlich die Priorität sowohl des Bundesbuches im Vergleich zu allen andern Gesetzeswerken als die des jehovistischen und des zweiten elohistischen Werkes im Vergleich mit dem Deuteronomium.

Die Hauptstreitfrage ist gegenwärtig die über das Alter der Grundschrift und der Priestergesetzgebung, ob sie nachdeuteronomisch und nachexilisch sei, oder vordeuteronomisch und älter als der Jehovist. Von untergeordneter Bedeutung sind andre Fragen wie die nach dem gegenseitigen Verhältnis des Jehovisten und des zweiten Elohisten, oder die Frage, ob von dem Deuteronomiker noch ein späterer Deuteronomist zu unterscheiden sei.

Momente zur Entscheidung jener Hauptfrage in einem Graf entgegengesetzten Sinne sind geltend gemacht in Riehms Artikel: „Die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs" in den Stud. u. Krit. 1872, H. 2; er enthält Instanzen gegen die Ansicht, daß die Grundschrift der späteste Bestandteil des Pentateuchs sei. Grafs Anhänger haben jene Instanzen bisher noch nicht widerlegt; einen Versuch der Widerlegung hat Wellhausen gemacht in der 4. Auflage von Bleeks Einleitung S. 173—177, wie auch in seiner „Geschichte Israels". — Vergl. ferner Riehms Rezension des Buches von Kleinert, Stud. u. Krit. 1873, H. 1. Klostermann, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs I. Zeitschrift für lutherische Theologie 1877, S. 391 ff.; dort ist in Bezug auf die Gesetzsammlung Levit. **18—26** überzeugend nachgewiesen, daß Ezechiel sie nicht geschrieben haben kann, daß sie vielmehr von Ezechiel schon als altehrwürdiges Gesetzbuch gebraucht wird; auch ist Beachtenswertes dafür geltend gemacht, daß dieser Prophet nicht minder auch die Gesetzgebung der Grundschrift kennt und benutzt. — Ferner Franz Delitzsch: Der Esra der Überlieferung und der Esra der neuesten Pentateuchkritik, Zeitschrift für lutherische Theologie 1877, S. 401 ff.; hier wird gezeigt, wie wenig die Grafsche Hypothese zu dem Bilde paßt, welches die Esra doch sonst so hoch stellende jüdische Überlieferung von ihm als bloßem Restaurator des Gesetzes zeichnet. — Rudolf Smend: Moses apud prophetas 1875. Smend, über die von den Propheten des 8. Jahrhunderts vorausgesetzte Entwicklungsstufe der israelitischen Religion, Stud. u. Krit. 1876, S. 599 ff. Er zeigt, daß die ältesten Propheten, wenn auch nicht die pentateuchischen Gesetze, so doch eine altüberlieferte Gottesdienstform voraussetzen, welche der in der Priestergesetzgebung beschriebenen gleichartig ist. — C. Vict. Ryssel, de Elohistae Pentateuchi sermone, Leipzig 1878. Curtiss, the Levitical Priests, Edinburg 1877. — Besonders zwölf Artikel von Delitzsch im litterarischen Beiblatt zu Luthardts Allgem. luth. Kirchenzeitung, 1. Jahrgang, 1880.

Übrigens hat nächst Bleek sich E. Bertheau am meisten bemüht, das Mosaische im Pentateuch auszumitteln. In seiner Schrift: „Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs", 1840, sucht er zu zeigen, daß in diesen Büchern eine große, echt mosaische Gesetzessammlung enthalten sei, möge sie nun von Moses selbst niedergeschrieben oder durch Tradition erhalten und aufgezeichnet worden sein; sie bestehe aus sieben Gesetzesgruppen, jede

Gruppe aus sieben Reihen und jede Reihe aus zehn Geboten. Später seien noch andre Gesetze hinzugekommen und schließlich der geschichtliche Rahmen.

Endlich seien noch solche Schriften angeführt, welche die Einheit und mosaische Abkunft des Pentateuchs verteidigen. Außer den bereits genannten Werken von Kurtz, Drechsler, Hävernick, Keil: Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuchs, Bd. II und III seiner Beiträge. Fr. H. Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch aus dem Gebiete der höheren Kritik, 2 Bände, 1834 und 1840. Benedikt Welte, Nachmosaisches im Pentateuch beleuchtet, 1841. Bruno Bauer, Der mosaische Ursprung der Gesetzgebung des Pentateuchs verteidigt, Zeitschrift für spekulative Theologie I, 1. Berlin, 1836. Ludwig König, Alttestamentliche Studien, Heft 2, 1839; gegen v. Bohlen verteidigt er die Echtheit des Deuteronomiums.

A. Die Gesetze des Pentateuchs.

§ 15.

Die ältesten Gesetzsammlungen im Pentateuch.

Um einen klaren Einblick in die Ergebnisse der kritischen Forschungen über die Entstehungsweise des Pentateuchs zu geben, wird man am besten die Gesetzgebung und die geschichtlichen Teile des Pentateuchs auseinander halten. Die Untersuchung über jene ist am gründlichsten hinsichtlich der Genesis geführt. Wir fragen zuerst, welche Stücke des Pentateuchs man mit Sicherheit oder wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit als von Moses selbst oder doch aus der mosaischen Zeit herrührend betrachten darf. Dabei handelt es sich nur um solche Stücke, welche schon in schriftlicher Fixierung aus der Hand Mosis oder wenigstens aus seiner Zeit hervorgegangen sind. Außerdem aber kann der Pentateuch noch gar manches enthalten, was im weitern Sinne mosaisch genannt werden muß: mosaische Überlieferungen, die erst später aufgezeichnet, mosaische Institute, die erst später beschrieben worden sind.

Es ist ziemlich allgemein anerkannt, sowohl von den Gegnern als auch von den Anhängern der Graf'schen Hypothese, daß die älteste Sammlung von Gesetzen in Ex. **20—23** uns vorliegt. Sie wird als eine besondre Schrift Ex. **24**, 4 ausdrücklich als von Moses geschrieben bezeichnet und Ex. **24**, 7 unter dem Namen

סֵפֶר הַבְּרִית angeführt. Der Referent fand sie offenbar schon vor als eine uralte und als mosaisch geltende Urkunde. Aus Ex. **24**, 3 erhellt, daß sie „alle Worte Jhvhs" und „alle מִשְׁפָּטִים" enthielt; und dem entsprechend ist in der That der Dekalog Ex. **20**, 1 mit dem Ausdrucke „Worte Jhvhs" und die Gesetze Ex. **21—23** sind in der Stelle Ex. **21** als die mischpatim bezeichnet.

Jedoch gehört die historische Notiz Ex. **20**, 18 ff. schwerlich dazu, ebensowenig die besondre Eröffnung Gottes V. 22 ff.; dieser Passus scheint eine Einschaltung zu sein. — Ebenso gehört das paränetische Stück Ex. **23**, 20 ff. nicht mehr dazu. Vielleicht ist Ex. **23**, 12 das Ende des Bundesbuches; denn von V. 13 an folgen keine mischpatim mehr und es bildet dieser Vers einen neuen Anfang.

Ob das Bundesbuch, wie Ewald (Gesch. I, 126 f.) wahrscheinlich machen will, in der elohistischen Grundschrift gestanden, ist nicht sicher; gewiß aber ist es vom Dekalog; denn die Motivierung des Sabbathgebotes bezieht sich auf Gen. **1** zurück.

Dies entscheidet gegen die von vornherein unwahrscheinliche Behauptung Knobels, daß in der Grundschrift nichts von der Gesetzesoffenbarung auf dem Sinai, nicht einmal der Dekalog gestanden habe.

Der Deuteronomiker hält sich vorzugsweise an diese Gesetzsammlung und an die Gesetze in Ex. **13**. Und der innere Charakter derselben zeugt für ihr hohes Alter; namentlich erweisen sich ihre Bestimmungen über die hebräischen Leibeigenen, über die Erstgeburten, über die Feste und das Sabbathsjahr im Vergleich mit den sonst im Pentateuch darüber enthaltenen Bestimmungen als die ältesten.

Bei der näheren Betrachtung sind der Dekalog und die mischpatim Ex. **21—23** auseinander zu halten.

1. Der Dekalog Ex. **20**, 2—14 ist anerkannt mosaisch. Nach Ex. **24**, 12. **31**, 18. **32**, 16. **34**, 1. 4. 27 f. Deut. **4**, 13. **5**, 19. **9**, 10. **10**, 2. 4 war der Dekalog von Gottes Finger auf steinernen Tafeln verzeichnet. — Wellhausen (Geschichte Israels S. 404 ff.; 2. Ausgabe 416 ff.) hat die mosaische Abkunft des Dekalogs in Zweifel gezogen. Sein Hauptgrund ist, es seien uns zwei ganz verschiedene Dekaloge überliefert, die auf den Tafeln gestanden haben sollen, der eine Ex. **20** und Deut. **5**, der andere Ex. **34**, 14—26, wie auch Goethe bereits hervorgehoben hat. Daraus wird gefolgert: es habe in Israel überhaupt kein wirkliches und festes Wissen darüber gegeben, was auf den Tafeln gestanden habe; und weiter wird gefolgert: wenn — was allerdings wahrscheinlich — Steintafeln in der heiligen Lade lagen, so habe nichts darauf geschrieben gestanden.

Die Lade sei ursprünglich nur ein altes Idol, eine Art Oriflamme gewesen und erst die spätere Überlieferung habe sie zum Behälter der Gesetzestafeln, habe sie zur Bundeslade gemacht. Die letztere Folgerung ist willkürlich. Aber auch die erstere schließt zu viel aus den Prämissen. Es ist allerdings richtig, daß es nach dem uns vorliegenden Text von Ex. **34** scheint, als ob die gottesdienstlichen Gebote Ex. **34**, 14—26 als die „Bundesworte" und „die zehn Worte" bezeichnet wären, welche Moses (nicht Gott) auf die zwei Tafeln, welche „Tafeln des Zeugnisses" genannt sind, geschrieben habe. Aber unter allen Umständen wäre dies eine ganz singuläre Tradition, die nicht nur mit Ex. **31**, 18. **32**, 15 sondern auch mit Deut. **4**, 13. **9**, 10. **10**, 1 ff. im Widerspruch stände. Der Deuteronomiker kennt keine andern „zehn Worte" und keinen andern Inhalt, der auf die Tafeln geschrieben war, als eben den Dekalog Ex. **20**. Aber jene singuläre Tradition ist wahrscheinlich ein bloßer Schein, der durch die Ineinanderarbeitung verschiedenen Quellenmaterials entstanden ist. Ex. **34**, 27 ff. oder wenigstens 28 ff. stand ursprünglich wahrscheinlich in einem ganz andern Zusammenhange, in welchem die Beziehung der zehn Worte auf den Dekalog Ex. **20** deutlich war. Der Deuteronomiker scheint einen derartigen Zusammenhang noch vor Augen gehabt zu haben, da er **4**, 13. **9**, 9 ff. **10**, 1 ff. gar nicht anders zu wissen bekundet, als daß der Dekalog Ex. **20** auch auf die zwei Tafeln geschrieben war, die Moses in die akazienhölzerne Bundeslade legte. — Allerdings hatte der Deuteronomiker schon eine Zusammenarbeitung der Quellen vor sich, wie sie uns Ex. **32—34** vorliegt; aber ob schon ganz in der jetzigen Gestalt, ist doch fraglich.

Es ist nicht zu leugnen, daß es etwas Auffallendes hat, daß bei den Propheten gar keine ausdrücklichen Beziehungen auf den Dekalog vorkommen. Es stimmt das wenig zu den Vorstellungen, die wir von der Bedeutung des Dekalogs für das religiöse Leben Israels und die ganze Theokratie haben und nach dem Bericht im Exodus und Deuteronomium zu haben berechtigt sind. Indessen ist es doch nur ein Zeugnis davon, wie wenig die Propheten auf die Formulierung und Niederschrift des Gesetzes Jhvhs Gewicht legen. Den Gehalt des Dekalogs setzen sie überall als den den Israeliten seit der Zeit des Auszugs aus Ägypten kundgemachten Willen Jhvhs voraus.

Wenn es irgend eine von Moses herrührende Gesetzesaufzeichnung giebt, so ist es der Dekalog. Fraglich ist nur, ob er Ex. **20**, 2—17 bis in alle Einzelheiten hinein in seiner ursprünglichen Ge-

stalt uns vorliegt, namentlich ob die motivierenden und erläuternden Zusätze zum 2., 3., 4., 5. und 10. Gebot von Moses herrühren. Diese Zusätze standen gewiß nicht auf den steinernen Tafeln. Denn 1) bei den in Stein eingegrabenen Urkunden pflegt man sich auf die notwendigsten Worte zu beschränken. 2) Sogar bei den alten Gesetzen, die wie Ex. **21** bis **23** doch nur in ein Buch verzeichnet sind, werden nur sehr selten Motive angegeben. 3) Und wie man auch die zehn Gebote auf die zwei Tafeln verteilen möge, ob drei Gebote auf die erste Tafel und sieben Gebote auf die zweite, oder auf jede Tafel fünf Gebote, so würden jedenfalls auf die erste Tafel zu unverhältnismäßig viele Worte gekommen sein, wenn die Zusätze mit darauf gestanden hätten (entweder 130+41 Worte oder im zweiten Falle gar 145+26 Worte). Aber Moses könnte sie möglicherweise bei der schriftlichen Aufzeichnung in das Bundesbuch beigefügt haben. Darauf deutet die Hinweisung auf die zukünftige Besitznahme Kanaans V. 12: „auf daß du lange lebest im Lande, das der Herr, dein Gott, dir giebt". Darauf auch deutet, daß beim 10. Gebot (V. 17) vom Acker noch nichts gesagt ist, den der Deuteronomiker (**5**, 21) ausdrücklich erst hinzufügt. Allerdings ist beim 9. Gebot das „Haus" genannt; aber darunter ist der Hausstand zu verstehen. Dagegen rühren die Zusätze zum vierten Gebot in der uns vorliegenden Gestalt schwerlich von Moses her. Denn die Begründung dieses Sabbathgebotes Ex. **20**, 11 bezieht sich zurück auf den Schöpfungsbericht Gen. **1**, 1 — **2**, 3, welcher der Elohimurkunde angehört. (Möglich wäre freilich auch, daß die Vorstellung von der Erschaffung der Welt durch ein Sechstagewerk und von der Ruhe Gottes am siebenten Tage nicht erst vom Elohisten erfunden, sondern die schon lange vor ihm vorhandene israelitisch-nationale Vorstellung über den Schöpfungsgang ist, sodaß sich Moses Ex. **20**, 11 auf jene Vorstellung selbst beziehen konnte, ohne der schriftlichen Fixierung jener Vorstellung zu bedürfen.) Sodann spricht gegen die mosaische Abfassung der Begründung des Sabbathgebotes der Ausdruck: „der Fremdling, der in deinen Thoren ist", ein Ausdruck, welcher schon ein Wohnen der Israeliten in Städten voraussetzt. Wahrscheinlich ist der Zusatz zum Sabbathgebot ebenfalls mosaischen Ursprungs, ist aber später etwas geändert und vielleicht mit kleinen Zusätzen bereichert worden.

Dazu kommt, daß gegen die mosaische Abfassung der in Ex. **20** vorliegenden Gestalt des Sabbathgebotes die abweichende Form spricht, in welcher der Deuteronomiker (**5**, 12 ff.) jenes Gebot begründet.

Überhaupt findet sich Deut. **5**, 6—18 noch eine andre Textgestalt des Dekalogs, die von der im Exodus abweicht. Zwar in den Geboten selbst kommen nur kleine, meist rein formelle unwesentliche Verschiedenheiten vor. Die wichtigste ist, daß der Deuteronomiker im 10. Gebot vor Haus, Acker u. s. w. voranstellt: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib". Viel bedeutender sind dagegen die Verschiedenheiten in den begründenden oder erläuternden Zusätzen zu den einzelnen Geboten. Diese Differenzen betreffen die Zusätze zum 2.—5. und zum 10. Gebot. Besonders wichtig ist die bereits erwähnte Verschiedenheit in der Motivierung des Sabbathgebotes.

> Sie lautet Ex. **20**, 11: „Denn in sechs Tagen machte Jhvh den Himmel und die Erde, das Meer und alles was in ihnen ist; und ruhte am siebenten Tage; darum segnete Jhvh den Tag des Sabbaths und heiligte ihn".
>
> Deut. **5**, 14 f. dagegen lautet die Motivierung, die teilweise aus Ex. **23**, 9. 12 entnommen ist: „damit ruhe dein Knecht und deine Magd wie du; und du sollst daran gedenken, daß du Knecht gewesen bist in Ägyptenland, und es hat dich Jhvh, dein Gott, von dort herausgeführt mit starker Hand und ausgerecktem Arm; darum hat dir befohlen Jhvh, dein Gott, zu halten den Sabbathtag".

Nachweislich ist die deuteronomische Textgestalt, der Wellhausen ein höheres Alter zuspricht, im Vergleich mit der Fixierung im Exodus doch die minder ursprüngliche. Das erhellt 1) aus dem deuteronomischen Zusatz zum 4. und 5. Gebot: „wie dir Jhvh, dein Gott, geboten hat" (V. 12 und 16); 2) aus der Einschaltung der deuteronomischen Formel im 5. Gebot: „auf daß es dir wohl gehe", vergl. Deut. **6**, 3. 18. **12**, 25. 28. **22**, 7; 3) aus der Erweiterung des vierten Gebotes; statt „und dein Vieh" setzt das Deuteronomium: „und dein Ochs und Esel und all dein Vieh"; 4) aus der Hinzufügung im 10. Gebot: nach dem Haus hat das Deuteronomium noch den Acker eingeschoben. Der Text im Exodus stellt sich als der ursprüngliche dar.

Jene verschiedenartige Motivierung des Sabbathgesetzes nun spricht dafür, daß wir nur in den Geboten selbst den ursprünglichen, altüberlieferten, von Moses herrührenden Kern des Dekalogs zu erkennen haben. Dies ist um so wahrscheinlicher, als wie gezeigt die Begründung des Sabbathgebotes in Ex. **20**, 11 auf Gen. **1**, also auf ein nicht von Moses, sondern von dem Verfasser der Elohimurkunde herrührendes Schriftstück sich zurückbezieht. Auch den Ausdruck: „der Fremdling, der in deinen Thoren ist", konnte wohl kaum schon

Moses gebrauchen. — Es muß somit anerkannt werden, daß nur hinsichtlich der Gebote selbst die mosaische Abkunft gesichert ist, während jenen Zusätzen nicht gleiche Ursprünglichkeit zuerkannt werden kann. — Vergl. E. Meier, Die ursprüngliche Form des Dekalogs, Mannheim 1846. Knobel, Ex. Levit., S. 195 ff. Wellhausen, Jahrbb. 1876, S. 558 f. Bleek, S. 177. Eine Gegenschrift von Riehm, Stud. u. Krit. 1872, S. 305.

2. Die Mischpatim Ex. **21—23**, 19. In dem übrigen Inhalt des Bundesbuches, abgesehen von dem paränetischen Schluß, der jedenfalls nicht mehr zu den mischpatim gehört, haben wir ebenfalls anerkanntermaßen die älteste Gesetzsammlung des Pentateuchs vor uns. Eine Vergleichung der darin enthaltenen Bestimmungen über die Leibeigenen, die Erstgeburten, über die Feste und das Sabbathsjahr mit den andern davon abweichenden Gesetzen des Pentateuchs läßt darüber keinen Zweifel. Das Bundesbuch enthält vorwiegend Rechtssatzungen civil- und kriminalrechtlicher Art, sowie sittliche Satzungen, wie die Ex. **22**, 18 gerügte Unsitte. Auch die älteren Propheten setzen in gleicher Weise voraus, daß das dem Volke bekannt gemachte „Gesetz Jhvhs" vorwiegend rechtlichen und sittlichen Inhalts war, dagegen Kultussatzungen nicht enthielt.

Dabei setzt das Bundesbuch einfache, altertümliche Verhältnisse und Rechtsanschauungen voraus. In den rechtlichen Bestimmungen über die Eigentumsverhältnisse sind als Besitzobjekte besonders ins Auge gefaßt: Sklaven, Vieh (nämlich Rinder, Esel, Kleinvieh; nur **22**, 9 ist וְכָל־בְּהֵמָה erwähnt), Geräte und Geld. — Es ist nicht richtig, wenn Wellhausen (Gesch. Isr. S. 404; 2. Ausg. S. 416) behauptet, das Gesetz sei einem in den Ackerbau völlig eingelebten Volke gegeben, welches auch in der Geldwirtschaft schon ziemlich weit über die ersten Anfänge hinaus war. Das soll folgen aus der Erwähnung des Geldes **21**, 32 und 35, wo der Preis eines Sklaven auf dreißig Silbersekel festgesetzt ist; und aus Richt. **9**, 4, wo siebzig Silbersekel als ausreichend bezeichnet sind, um eine Bande von Männern zu dingen; vergl. **21**, 22. 30. 34. **22**, 6. 14. 16. 24. Aber die Israeliten waren doch beim Auszug aus Ägypten nicht ein rohes, unkultiviertes Nomadenvolk!

Grundbesitz ist in den eigentlichen mischpatim nur **22**, 4. 5 erwähnt; vielleicht ist diese Stelle aber späteres Einschiebsel. Allerdings ist der Ackerbau als die vorwiegende Beschäftigung der Israeliten vorausgesetzt in den Stellen **22**, 28. **23**, 10 f. und

in dem Festgesetz **23**, 14—17, welch letzteres indes ursprünglich ebensowenig zu den mischpatim des Bundesbuches gehörte wie **23**, 19.

Altertümlich sind die Rechtsanschauungen; das zeigt sich in der Strenge, mit welcher das ius talionis **21**, 23 ff. geltend gemacht wird; ferner in den Bestimmungen über die Tötung eines Tiers, das einen Menschen getötet hat, und in der Todesstrafe, welcher unter Umständen auch der Besitzer des Tieres verfällt, **21**, 28 ff.

Altertümlich ist auch die Auffassung des Bundesbuches, daß Gott selbst der eigentliche Richter ist. Sie tritt zu Tage in dem Ausdruck נִקְרַב אֶל־אֱלֹהִים vor Gericht kommen; הֵגִישׁ אֶל־א׳ vor Gericht führen, Ex. **21**, 6. **22**, 7. Neben Gott ist **22**, 27 der Stammfürst als Oberster im Volke genannt. Das Gerichtswesen war noch kein geordnetes. Auch das Volk übte noch einen wesentlichen Einfluß auf die Rechtspflege; darauf deuten Bestimmungen wie **23**, 2 f. Die Rechtsbestimmungen sind berechnet auf eine Ergänzung durch das Gewohnheitsrecht. So ist **21**, 20 f. über die Art und Weise der Strafe nichts gesagt. Und **21**, 13 ist eine nähere Bestimmung des Orts (nur von einem, nicht von mehreren Orten ist die Rede), welcher einem unvorsätzlichen Totschläger als Asyl dienen soll, ausdrücklich für die Zukunft vorbehalten. — Die Knechte sollen nach sechsjähriger Dienstzeit freigelassen werden, **21**, 1 ff; daselbst finden sich auch die Bestimmungen über die leibeigenen Mädchen.

Auf Verhältnisse der nachmosaischen Zeit scheint zu deuten, daß die Israeliten in Häusern wohnen, **22**, 1. 6. Doch kann dieser Punkt wohl kaum in Betracht kommen, da ihr Wohnen in Häusern sicher in Aussicht zu nehmen war. Hatten sie doch auch in Ägypten in Häusern gewohnt. Das Gleiche gilt vom Ackerbau; auch hier konnte Moses Bestimmungen treffen im festen Glauben an die göttliche Zusage, sie würden das Land besitzen. Auch die **22**, 4 f. **23**, 10 f. 16 f. vorausgesetzten geordneten Verhältnisse in Bezug auf Grundbesitz und Weinbergskultur können von Moses recht wohl in Aussicht genommen sein. Humanität wird befohlen gegen die Fremdlinge in der Mitte der Israeliten, wie sie selber einst Fremdlinge unter den Ägyptern gewesen sind, **22**, 20. **23**, 9.

In Bezug auf Gottesdienst und Kultus enthält das Bundesbuch Verbote des Götzendienstes und Götzenopfers **20**, 23. **22**, 19. **23**, 13. Zauberinnen sollen nicht geduldet, sondern getötet werden **22**, 17.

Altertümlich ist auch der Begriff der Heiligkeit gefaßt; er besteht nicht in einer ethischen Beschaffenheit, sondern in einer äußerlichen Heiligkeit. **22**, 30 begegnen wir dem Gedanken, daß die Israeliten heilige Leute vor Jhvh sein sollen; darum ist ihnen der Genuß von gefallenem oder zerrissenem Vieh untersagt.

Von besondrer Wichtigkeit ist, daß **20**, 24 ff. eine Mehrheit von Opferstätten erlaubt ist, welche Jhvh erwählen wird; daselbst sind nur Brand- und Friedensopfer erwähnt. Diese Mehrheit von Altären ist wahrscheinlich auch **22**, 29 vorausgesetzt bei der Bestimmung der Darbringung der Erstgeburten am achten Tage; vielleicht auch **21**, 14, wo der Altar als Asyl erscheint. — Daneben wird allerdings auch ein Nationalheiligtum erwähnt, wo man vor Gottes Angesicht erscheint und wo drei Jahresfeste gefeiert werden sollen **23**, 14—17. Wellhausen (Gesch. Isr. S. 30 ff. 99) hat diesen Punkt mit Stillschweigen übergangen; indessen steht er auch nicht in den eigentlichen mischpatim. Allerdings kommt Jhvh auch am Altar zu seinen Verehrern; aber der Altar ist doch nicht so wie das Nationalheiligtum Stätte seiner dauernden Gegenwart. **23**, 19 ist sogar das „Haus Jhvhs, deines Gottes" genannt, wohin die Erstlinge gebracht werden sollen; dabei ist nicht notwendig an den Tempel zu denken. Alle diese Stellen stehen zwar nicht im Widerspruch mit der Mehrheit von Opferstätten; aber sie befinden sich in dem ursprünglich nicht zu den mischpatim gehörigen Stück.

Von Priestern ist nirgends die Rede. Aber gewiß werden sie als vorhanden vorausgesetzt, wie schon die Bestimmungen über die Opfer und Abgaben des Volkes zeigen. Das Bundesbuch war eben ein dem Volke gegebenes Gesetz. Von Opfern sind erwähnt die Brand- und Friedensopfer **20**, 24 und die Festopfer **23**, 17; die Erwähnung des Erstgeburtsopfers **22**, 29 ist fraglich. Besonders ist das Blut des Opfers Jhvhs erwähnt, das nicht mit Gesäuertem geopfert werden soll, und das Fett seines Festopfers, das nicht über Nacht liegen bleiben soll **23**, 18. Vom Passah ist hier nicht die Rede; es ist nur vom Fett gesprochen, sodaß die Beziehung auf die Passahmahlzeit sich verbietet.

Von Abgaben erwähnt das Bundesbuch nur Erstlinge von Tenne und Kelter **22**, 28, die nach **23**, 19 ins Haus Jhvhs gebracht werden sollen; sodann Erstgeburten von Menschen, bei denen von einer Lösung nichts gesagt ist; endlich opferbare Tiere: Ochsen und Kleinvieh **22**, 29. Von unreinen Tieren ist dagegen nicht die Rede.

Drei Jahresfeste kennt das Bundesbuch, die beim Nationalheiligtum zu feiern sind: 1. das Mazzothfest, das Fest der ungesäuerten Brote, sieben Tage lang im Ährenmonat zu begehen. Die nähere Zeitbestimmung ist durch den Zusatz לְמוֹעֵד als bekannt vorausgesetzt, und das Fest ist schon geschichtlich motiviert mit dem Auszug aus Ägypten. 2. Das Fest der Ernte, der Erstlinge der Arbeit. 3. Das Fest der Einsammlung beim Ausgang des Jahres. Die Zeit und Art der Feier der beiden letzten Feste ist nicht näher bestimmt außer dem, was Name und Charakter der Feier schon in sich schließt. Die ganze Festordnung ist **23**, 14—17 verzeichnet.

Das Bundesbuch kennt auch den Sabbath **23**, 12 und motiviert den Ruhetag mit der Humanitätsrücksicht auf das Vieh, die Knechte und den Fremdling. Ebenso kennt es **23**, 10 f. eine Brache des Ackers nach sechsjähriger Ausnutzung der einzelnen Felder, Wein- und Ölberge.

Das Bundesbuch enthält meist ganz kurze Gebote; selten ist denselben eine Motivierung beigefügt. Einige Ausdrücke sind durchaus altertümlich, z. B. יָהֳרֹם **22**, 19; oder **22**, 28 מְלֵאָתְךָ וְדִמְעֲךָ. Meist wird wie im Dekalog das Volk mit „du" angeredet. Die Anrede „ihr" findet sich wenigstens teilweise in solchen Satzungen, die auf spätere Verhältnisse hinweisen.

Haben wir nun in dem Bundesbuch eine von Moses herrührende Aufzeichnung zu erkennen? Bertheau bejahte früher diese Frage in seiner Schrift: „Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs", 1840. Er zählt in sieben Reihen von zehn Geboten gerade siebzig Gebote; freilich ist dies eine willkürliche Zählung, die nicht im Sinne des Verfassers liegt. Die Gesetze des Bundesbuches bilden mit dem Dekalog nach Bertheau (S. 3—99) die erste Gesetzesgruppe; nur Ex. **23**, 9—13 scheidet er als späteres Einschiebsel aus. Dagegen wird die mosaische Abkunft von Bleek bestritten. Ebenso von Graf: „Die geschichtlichen Bücher des A. T." 1866, S. 29; er setzt diese Gesetzessammlung erst in die Zeit der Königsherrschaft. Jedenfalls dürfte das Bundesbuch in der uns vorliegenden Gestalt nicht von der Hand Mosis herrühren. So gewiß diese Gesetzgebung die Spuren hohen Alters trägt, enthält sie doch Spuren, die auf spätere Zeiten deuten: der Hinweis auf die Häuser, in denen die Israeliten im Lande wohnen, auf den Ackerbau und die Weinbergskultur, welche sie treiben, auf die Humanität, welche sie gegen Fremdlinge in ihrer Mitte

üben sollen. Wahrscheinlich liegen die von Moses festgestellten Rechtsordnungen dem Bundesbuch zu Grunde, dieselben werden aber eine Überarbeitung erfahren haben. Denn die klare Anordnung im Buche reicht nur etwa bis **22**, 16. Die Anordnung **23**, 4 und 5, wenn Rind, Ochs und Esel des Nächsten verirrt sind oder ihrer übermäßigen Last erliegen, steht unpassend zwischen den auf das Gerichtswesen bezüglichen Bestimmungen und stört den Zusammenhang in letzteren; sie gehört vielmehr zu der Stelle **22**, 6—14. Besonders zeigt sich eine Überarbeitung in der Zurückweisung auf ein früheres Gesetz über das Mazzothfest **23**, 15. Möglich ist auch, daß die von Moses festgestellten Rechtsordnungen umgeschrieben waren, sodaß wir hier die älteste Aufzeichnung mosaischer Überlieferung haben, welche bereits auf die Verhältnisse der nachmosaischen Zeit Rücksicht nimmt. Keinenfalls aber liegt ein Grund vor, mit Graf (S. 29) und Wellhausen bis in die Zeit der Königsherrschaft herunterzugehen. Im Gegenteil spricht die Erwähnung des Stammesfürsten **22**, 27 für die der Königszeit vorangehende Periode.

Übrigens war der Abschnitt **23**, 13—19 wahrscheinlich kein ursprünglicher Bestandteil des Bundesbuches, sondern bildete eine besondre kleine Urkunde. Denn 1) wird V. 13 von neuem angehoben, indem diese Gebote mit den Worten eingeleitet werden: „und auf alles, was ich euch gesagt, habet acht". 2) Es folgen von da an im 23. Kapitel keine mischpatim mehr, sondern gottesdienstliche Gebote. 3) Ferner ist nur hier V. 15, 17 und besonders V. 19 vom Nationalheiligtum die Rede, das geradezu das Haus Jhvhs deines Gottes genannt wird, während sonst **22**, 29 wie **20**, 21 ff. eine Mehrheit heiliger Orte vorausgesetzt ist. 4) Besonders zu bemerken aber ist, daß dieses Stück noch einmal Ex. **34**, 10—26 vorkommt. Dort ist es ausdrücklich als eine besondre Urkunde bezeichnet, deren Aufzeichnung ebenfalls Mosi zugeschrieben ist. —

Übrigens liegt in der Stelle **34**, 10 ff., welche eine stark deuteronomische Färbung hat, eine jüngere Überarbeitung der kleinen Urkunde vor, in welcher die fünf Gebote, welche sie Ex. **23** enthielt, zu einem Zehngebot erweitert sind, indem namentlich die in Ex. **13** enthaltenen gottesdienstlichen Anordnungen mithinzugenommen sind: mit Umstellung des Sabbathgebotes sind die Verse Ex. **34**, 19 f., welche **13**, 12 f. entsprechen, nach der Satzung über das Mazzothfest eingeschaltet, sodaß erhellt, die bei diesem Fest geforderten Gaben für Jhvh seien die Erstgeburten. Die genaueren Angaben über das Mazzothfest sind nicht aus Ex. **13** herübergenommen; es bleibt bei den unbestimmteren Angaben des

Bundesbuches. Das Erntefest ist Fest der Wochen genannt. Die Festwallfahrten werden empfohlen durch die Verheißung, daß Jhvh inzwischen das Land schützen werde. Die Bestimmung über das Fett des Festopfers wird **23**, 18 auf das Schlachtopfer des Passahfestes umgedeutet, während in dieser Weise vom Passah erst im Deuteronomium die Rede ist. —

Das Ganze ist ein gottesdienstlicher Dekalog, der übrigens teilweise nach dem Muster des alten Dekalogs geordnet zu sein scheint: 1) gegen Abgötterei. 2) gegen Gußbilder. 3) nach Ex. **13** das Mazzothfest. 4) Erstgeburt. 5) Sabbathgebot. 6) Wochen- und Herbstfest. 7) Festwallfahrten. 8) Blut und Passah. 9) Erstlinge. 10) Verbot, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen. — In dieser vorliegenden Gestalt kann dieser Gottesdienstdekalog zu den alten Gesetzen nicht gerechnet werden.

So weit uns Nachrichten, die eben sehr spärlich sind, zu Gebote stehen, muß man sagen, daß der Inhalt des Bundesbuches den gottesdienstlichen Verhältnissen entspricht, wie sie sich in der nachmosaischen Zeit (allerdings nicht erst in der Zeit der Königsherrschaft) gestaltet haben. Besonders gilt dies von der Mehrheit der Opferstätten, während doch ein Nationalheiligtum als der eigentliche dauernde Wohnsitz Jhvhs angesehen wird. — Für die drei Jahresfeste haben wir aber erst aus Salomos Zeit einen ausdrücklichen Beleg in 1. Kön. **9**, 25. Die Festwallfahrten aber kamen nur allmählich in Gebrauch. Volkssitte ward zuerst nur die Wallfahrt zum Herbstfest, also einmal im Jahre. So zog Elkana nach Silo, 1. Sam. **1**, 3. 21. Zur Zeit der Reichsspaltung unter Rehabeam ist 1. Kön. **12**, 27. 32 das Hinaufziehen nach Jerusalem bezeugt. Es wäre voreilig, daraus zu folgern, daß das Festgesetz Ex. **23** erst späterer Zeit angehöre. Jene Forderung kann eben Postulat geblieben sein.

Das Bundesbuch war jedenfalls in die jehovistische Schrift aufgenommen. Der paränetische Schluß und die Verse, welche man als Zuthaten der Überarbeitung ansehen kann, haben in Inhalt, Ausdrucksweise und Sprache jehovistisches Gepräge. — Dagegen bezieht sich die Motivierung des Sabbathgebotes auf Gen. **1** in der elohistischen Schrift.

Wenn Ex. **23**, 15 auf ein früheres Mazzothfestgesetz (Ex. **13**, 3—10) zurückgewiesen ist, so darf man daraus nicht folgern, daß dieses älter sei als das Bundesbuch, sondern nur, daß es älter ist als die Überarbeitung des Bundesbuches. Als von Moses geschrieben wird weder dieses Gesetz noch das über die Heiligung der Erstgeburt Ex. **13** bezeichnet. Auch haben sie entschieden jehovistische Färbung; ja einzelne Ausdrücke und Wendungen erinnern an das Deuteronomium;

vergl. 8 und **14** mit Deut. **6**, 20; V. 16 mit Deut. **6**, 8. Immerhin aber geben sie inhaltlich altertümliche, den Grundanschauungen des Bundesbuches entsprechende Bestimmungen.

In Übereinstimmung mit dem Bundesbuch ist Ex. **13**, 2 in einem kurzen Spruch die Heiligung der menschlichen und tierischen Erstgeburt verlangt. Die weitere Ausführung jener Forderung ist jetzt durch das Gesetz über das Mazzothfest davon getrennt und von der Hand des Überarbeiters in V. 11 und 14—16 mit einem neuen Rahmen umgeben. Der Grund dieser auffallenden Einschiebung ist der, daß man die Erstgeburten am Mazzothfeste darzubringen pflegte. In dem nachfolgenden Erstgeburtsgesetz ist neu im Vergleich mit dem Bundesbuch, daß auch die Erstgeburt der unreinen Haustiere wie des Esels Jhvh gehört; sie soll mit einem Schaf gelöst oder ihr das Genick gebrochen werden. Der Priester bekommt nichts davon. Auch die menschliche Erstgeburt muß gelöst werden. — Das Mazzothfest ist mit dem Auszug aus Ägypten motiviert; sieben Tage soll es im Ährenmonat gefeiert werden. Neu ist im Vergleich mit dem Bundesbuch, daß Ex. **13**, 6 der siebente Tag als der eigentliche Festtag bezeichnet wird. Der Sauerteig und Gesäuertes soll so lange aus dem ganzen Gebiet entfernt werden. Vom Passah ist nichts gesagt; ebensowenig etwas von der Festwallfahrt.

Das Bundesbuch und Ex. **13** sind die Gesetze, auf welche der Deuteronomiker bei Behandlung derselben Gegenstände zurückgreift, wenn die Bestimmungen andrer Gesetze davon abweichen, und aus ihnen entlehnt er auch vorzugsweise seine Ausdrücke. Sie scheinen ihm als die zuverlässigsten Urkunden der mosaischen Gesetzgebung zu gelten. Dies ist geeignet, Licht darauf zu werfen, in welchem Sinne der Deuteronomiker berichtet, daß Moses das im Deuteronomium enthaltene Gesetz niedergeschrieben habe, und voraussetzt, daß er es bereits schriftlich verzeichnet bei seinen letzten Reden vor Augen hatte. Von den ältesten Gesetzsammlungen sind die Abschnitte Ex. **20 — 23** und **34** ausdrücklich als mosaische Aufzeichnungen bezeichnet.

Noch auf ein anderes Gesetzbuch nimmt der Deuteronomiker Rücksicht, nämlich auf das Heiligkeitsgesetz.

§ 16.

Das Heiligkeitsgesetz.

So nennen wir mit Klostermann das Gesetzbuch, aus welchem in Levit. **18—20** ein größeres Stück eingefügt ist. Schon Ewald hatte bemerkt, daß diese Kapitel einen eigentümlichen Sprachcharakter haben, den er daraus erklärte, daß der Verfasser der Grundschrift hier sehr alte Quellen benutze. In der That ist der eigentümliche Charakter des Stückes unverkennbar.

Es charakterisiert sich im allgemeinen dadurch, daß es auch für die kleinsten Vorschriften die letzten Principien der israelitischen Religion, insbesondre was für das israelitische Gottesbewußtsein in dem Namen Jahveh zusammengefaßt ist, und die zur Furcht und zur Heiligung verpflichtende Heiligkeit Jhvhs als Motive geltend macht.

Diese Eigentümlichkeit macht sich in der Darstellung augenfällig geltend in den an den Anfang einer Reihe von Geboten, viel häufiger aber an den Schluß einer kleineren Gruppe oder eines einzelnen Gebotes oder einer allgemeineren Mahnung gestellten nachdrücklichen Aussagen: „ich bin Jahveh, euer Gott" (am Anfang: **18**, 2; neunmal am Schluß: **18**, 4. 30. **19**, 3. 4. 10. 25. 31. 34. **20**, 7); oder bloß אֲנִי יְהוָה am Schluß (elfmal: **18**, 5. 6. 21. **19**, 12. 14. 16. 18. 28. 30. 32. 37). Auch findet sich der Anschluß jener Formel mit כִּי (**20**, 7) oder mit den Zusätzen: „der ich euch aus Ägyptenland geführt habe" (**19**, 36), „der ich euch geschieden habe von den Völkern" (**20**, 24). Im ganzen also finden sich diese Formeln zwölfmal, während sie sonst selten und in dieser Häufung nirgends vorkommen. Nur in den Stücken sind sie noch nachweisbar, die noch für das Heiligkeitsgesetz beansprucht werden müssen oder bestimmt von ihm abhängig sind.

Wesentlich gleichartig ist nur Richt. **6**, 10 die Formel: „ich Jhvh, euer Gott", in Anführung des den Israeliten bei der Besitznahme des Landes gegebenen Gebotes, die Götter der Amoriter nicht zu fürchten. — Anders Ex. **6**, 7. **16**, 12: „und ihr sollt erfahren, daß" . . .; danach Joel **2**, 27. **4**, 17. — Die andre Formel ist Num. **3**, 13. 45 nicht ganz gleichartig, weil אֲנִי יי dazu dient, לִי wie Num. **3**, 41 zu betonen. Auch die in Ex. **6**, 2. 6. 29 am Anfang stehende Formel und die in Ex. **6**, 8. **12**, 12 an den vorhergehenden Satz enger angeschlossene Formel sind nicht genau entsprechend. Noch weniger die gangbare Verbindung der Formel mit יְדַעְתֶּם כִּי Ex. **7**, 5. 17. **8**, 18. **10**, 2. **14**, 4. 18. **16**, 12.

Noch wichtiger aber wird der Gebrauch jener Formel, wenn man bedenkt, daß auch der Dekalog beginnt: „ich Jhvh, dein Gott", mit dem Zusatz: „der ich euch aus Ägyptenland geführt habe", Ex. **20**, 2. 5. vergl. Deut. **5**, 6. 9 (אָנֹכִי statt אֲנִי ist zu beachten). Unser Heiligkeitsgesetz schließt sich also durch jenen Gebrauch an die älteste Form der Promulgation göttlicher Gebote an, wie es auch aus dem Dekalog die Formel aufnimmt פָּקַד עָוֹן עַל Ex. **20**, 5. Levit. **18**, 25.

Andre Formeln, in welchen jene Grundeigentümlichkeit an den Tag tritt, sind: „ihr sollt heilig sein, denn heilig bin ich Jhvh, euer Gott", **19**, 2; „ihr sollt mir heilig sein, denn heilig bin ich Jhvh", **20**, 26; „und ihr sollt euch heiligen und heilig sein, denn ich bin Jhvh, euer Gott, **20**, 7. (Im Deuteronomium kommt dagegen nur der Ausdruck vor עַם קָדוֹשׁ **7**, 6. **14**, 2. 21. **26**, 19. **28**, 9). Ferner Levit. **20**, 8: ich bin Jhvh, der euch heiligt"; „du sollst dich fürchten vor deinem Gott", **19**, 14. 32. Oder: חִלֵּל אֶת־שֵׁם קָדְשִׁי **20**, 3. **19**, 12. **18**, 21, eine selten vorkommende Formel (nur Am. **2**, 7. Jer. **34**, 16 und viermal bei Ezechiel); ähnlich **19**, 8.

Mit dem in obiger Formel ausgesprochenen weiteren Grundgedanken: „ihr sollt heilig sein" hängen ferner zusammen die Formeln: „ihr sollt euch nicht verunreinigen an" . . **18**, 24. 30; „das Land wird verunreinigt" **18**, 25. 27; „ihr sollt eure Seelen nicht verunreinigen", **20**, 25.

Zur Charakteristik dieser Gesetzgebung dient ferner, daß sie sich giebt als verkündet nach der Ausführung aus Ägypten und vor der Einführung in Kanaan, also voraussichtlich am Sinai. Wellhausen hat dafür **25**, 1 und **26**, 46 geltend gemacht; letztere Stelle insofern mit Grund, als der Redaktor hier eine Angabe macht, die mit dem Inhalt des Gesetzes in Übereinstimmung ist. Die betreffenden Formeln lauten: „Ägyptenland, darin ihr gewohnt habt", **18**, 13; und „Kanaanland, in das ich euch führe", **20**, 22. Sie verraten aber ihre schriftliche Fixierung nach der Austreibung der Kanaaniter **18**, 28; daher die eigentümlichen Ausdrücke: „ich will sie austreiben vor eurem Angesicht" **18**, 24. **20**, 23; und „das Land speit seine Bewohner aus" **18**, 25. 28. **20**, 22. Auch setzen die Stellen **19**, 9. 10. 19. 23 ff. Israel bereits als ackerbautreibendes Volk voraus.

Diese Gesetzgebung will, wenigstens in dem ersten Stück, specielle Anweisung darüber geben, worin das Thun der Israeliten, die ja Jhvh heilig sein sollen, dem in Ägypten und Kanaan üblichen Thun

nicht gleich werden dürfe (**18**, 3). Und in der That finden sich in dem Gesetz so specielle Beziehungen auf ägyptische Dinge wie sonst nirgends im Pentateuch. Schon die Verbote der Heiraten unter Blutsverwandten nebst den Strafbestimmungen dafür zielen gewiß vorwiegend auf Verhütung ägyptischer Sitte, nach der z. B. Geschwisterehen ganz gewöhnlich waren. Besonders aber kann das den Weibern gegebene Verbot **18**, 23. **20**, 16 nur auf die von Herodot II, 46 berichtete greuliche Sitte ägyptischer Weiber, sich dem heiligen Bock, dem Bild des Mendes, preiszugeben, sich beziehen. Beachtung verdient auch, daß Levit. **19**, 19 das ägyptische Wort Schaatnes ohne beigefügte Erklärung gebraucht ist, als ob jeder Israelit wissen müsse, was damit gemeint sei, während der Deuteronomiker in seiner Reproduktion des Gebotes Deut. **22**, 11 das Wort durch „Wolle und Leinen zusammen" zu erklären nötig findet. Alles dies ist der Annahme günstig, daß hier wirklich altmosaische Überlieferungen vorliegen.

Charakteristisch ist ferner die Bezeichnung des gottgeoffenbarten Gesetzesinhalts nach seinen zwei Hauptbestandteilen durch חֻקֹּתַי und מִשְׁפָּטַי **18**, 4. 5. 26. **19**, 37. **20**, 22. — Auch darin schließt sich das Heiligkeitsgesetz an die älteste Gesetzesanschauung an, sofern das Bundesbuch in die zwei Teile דִּבְרֵי יְהוָה und מִשְׁפָּטִים zerfällt. Graf (78) will fast alle Gebote Levit. **19** auch im Dekalog oder im Bundesbuch Ex. **21—23** und im Deuteronomium nachweisen. Dabei ist in sprachlicher Beziehung noch zu bemerken, daß das Heiligkeitsgesetz weder den Singular חֻקָּה noch den Plural חֻקִּים sondern eben nur die Pluralform חֻקּוֹת kennt. Dagegen ist die Formel חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים deuteronomisch, und die Form חֻקֹּתָיו findet sich im Deuteronomium nur in Verbindung mit מִצְוֹתָיו, mit oder ohne beigefügtes מִשְׁפָּטָיו, Deut. **6**, 2. (**10**, 13). **28**, 15. 45. **30**, 10. — **8**, 11. **11**, 1. **30**, 16. Mit מִצְוֹתַי auch 1. Kön. **6**, 12. Ps. **89**, 31 f. — Ferner ist sprachlich auffallend, daß im Pentateuch mit alleiniger Ausnahme der Stelle Num. **9**, 3 (Kayser 66) nur im Heiligkeitsgesetz jene beiden Ausdrücke (mit חֻקּוֹת im Plural) ohne weitere Synonyma das Gesetz bezeichnen.

Hervorzuheben ist auch der eigentümliche Gedanke, daß, wer Jahvehs Satzungen und Rechte thut, durch sie lebt, **18**, 5; ein Gedanke, der, freilich modifiziert, auch im Deuter. vorkommt.

Eigenartig ist in sprachlicher Beziehung der zwanzigmal vorkommende Ausdruck גִּלָּה עֶרְוָה, der allerdings teilweise mit dem eigen-

tümlichen Inhalt zusammenhängt, **18**, 6. 7. 11. 15. 17. 19. 9. 10. 8. 12. 13. 14. 16. — **20**, 11. 18. 19. 17. 20. 21. Sonst findet sich dieser Ausdruck im Pentateuch nur Ex. **20**, 26 in anderer Anwendung. Das Deuteronomium gebraucht dafür eine andre Formel, **23**, 1. **27**, 20; vergl. 22.

Ganz singuläre Ausdrücke siehe bei Knobel. Hier seien noch erwähnt שְׁאֵר mit בְּשָׂרוֹ **18**, 6; ohne dasselbe **18**, 12. 13. 17. **20**, 19; sonst im Pentateuch nur Num. **27**, 11, und in anderem Sinn Ex. **21**, 10.

זִמָּה **18**, 17. **19**, 29. **20**, 14; sonst nicht im Pentateuch.

עֲמִיתְךָ dein Volksgenosse **18**, 20. **19**, 11. 15. 17; abgesehen von noch zu erörternden Stellen im Pentateuch nur zweimal in Levit. **5**, 21.

נָתַן שְׁכֹבֶת **18**, 20. 23. **20**, 15; sonst nur Num. **5**, 20.

אֶת־שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ **19**, 3. 30.

מִקְדָּשִׁי תִּירָאוּ **19**, 30; vergl. die Formel **20**, 3.

אֱלִילִים **19**, 4.

לֹא יֵרָצֶה **19**, 7.

אוֹב וְיִדְּעֹנִי **19**, 31. **20**, 6. 27; sonst im Pentateuch nur Deut. **18**, 11.

הִמְּיהֶם בָּם oder הָמְיוּ בוֹ findet sich nur Levit. **20**, 9. 11. 12. 13. 16. 27; sonst nur noch Ezech. **18**, 13. **33**, 5.

שמר ועשה **18**, 4. **19**, 37. **20**, 8. 22; vergl. **26**, 3.

הָלַךְ בְּחֻקּוֹת **18**, 3. **20**, 23; vergl. **26**, 3; sonst nicht im Pentateuch.

אֶתֵּן [שַׂמְתִּי] אֶת־פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא **20**, 3. 5. 6.

Für die Darstellung charakteristisch sind die kurzen Sätze mit beigefügter kurzer Motivierung, ähnlich wie im Bundesbuch.

Nach alledem kann es keinem Zweifel unterliegen, daß wir hier ein Stück aus einer eigentümlichen und allem Anschein nach alten Gesetzgebung vor uns haben. Zunächst fragt sich, ob das Stück ein in ursprünglicher Gestalt vorliegendes, in sich abgerundetes Stück ist oder nicht; und ob sich nicht etwa noch andre Stücke als aus diesem Heiligkeitsgesetz entnommen nachweisen lassen.

Ewald, Gesch. II, 212 ff. Bunsen, 9. Halbb. 245 f. Bertheau, Lev. **17—20**, S. 197 ff. haben gefunden, unser Stück enthalte lauter Zehn- und Fünfgebote. Damit würde es sich allerdings auch an die dekalogische Form anschließen. In **18**, 6—23 findet Ewald nach Ausscheidung von V. 20 und 21 viermal fünf Gebote; in **19**, 2—36 nach Ausscheidung von V. 5—8; 20—22; 23—25; 31; 33, dagegen unter Zufügung von **26**, 1 und 2 fünfmalfünf Gebote. Indessen sind diese Zählungen nicht sicher.

Kap. **18** folgt auf die allgemeine Einleitung V. 1—5 ein allgemeines Verbot der Geschlechtsgemeinschaft unter nahen Verwandten V. 6. Den Inhalt dieses Verbotes sucht nun das Gesetz in zwölf einzelnen Verboten, darunter elf in gleicher Formulierung, vollständig zu erschöpfen (V. 7—18). Daran schließen sich noch fünf Gebote verwandter Art V. 19—23; nur befremdet es, unter den letzteren auch das Verbot des Molochkinderopfers zu finden. (Nach Ewald soll V. 20 und 21, wie auch das erste Glied von V. 23 in jedem Wort auf die Grundschrift hinweisen. Indes enthält V. 21 keine der Grundschrift zugehörige, vielmehr eigentümliche oder dem Heiligkeitsgesetz angehörige Ausdrücke.) Dann folgen die allgemeinen Schlußermahnungen mit Strafandrohungen V. 24—30. Hier haben wir also, von jenem einen Gebot abgesehen, ein planmäßig angelegtes, wohl abgerundetes und vollständiges Stück. In dem paränetischen Rahmen findet sich pluralische Anrede, in den Geboten singularische. (Wellhausen, die Komposition des Hexateuchs, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. 22, S. 425.)

Anders verhält es sich Kap. **19**. Auf den an die Spitze gestellten allgemeinen Satz: „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig" (V. 2) folgen je zwei miteinander verbundene Gebote, die Eltern zu ehren und die Sabbathe zu beobachten (V. 3), sowie das Verbot der Abgötterei und des Bilderdienstes (V. 4); sodann V. 5—8 eine specielle Bestimmung über die Friedensopfermahlzeiten, dieselbe Bestimmung, welche mit einigen erklärenden Zusätzen auch Levit. 7, 16—18 steht. Es folgt V. 9 und 10 eine Bestimmung über das Ernte- und Herbstverfahren, die gleichlautend Levit. **23**, 22 wiederkehrt (nur ist hier das auf den Weinberg bezügliche Gebot weggelassen und לִקְצֹר durch בְּקֻצְרֶךָ ersetzt).

Nach Ewald soll V. 5—8 nach jedem Worte der Grundschrift angehören. Indes diese Behauptung trifft nicht zu. Neben Grundschriftformeln wie: „solche Seele wird ausgerottet werden von ihrem Volk" (V. 8) kommt auch der eigentümliche Ausdruck לֹא יֵרָצֶה vor, der sich sonst nur **22**, 23. 25. 27 findet. Ferner: קֹדֶשׁ יְהוָה חִלֵּל V. 8, wesentlich gleich mit **22**, 15. Das sonst nicht vorkommende Wort פִּגּוּל, Greuel, V. 7. Auch לִרְצֹנְכֶם תִּזְבְּחֻהוּ V. 5 ist eine etwas andere Formel als die mit לִפְנֵי יי verbundene Levit. **1**, 3 und **23**, 11, und kommt genau so nur **22**, 29 (vergl. **22**, 19) wieder vor.

Es folgen dann wieder in der kurzen Form von V. 3 und 4 fünf Verbote in V. 11—14, die das Verhalten zu dem Nächsten betreffen, darunter freilich auch das Verbot des Mißbrauchs des

göttlichen Namens zu falschem Schwur. Sie sind teilweise zwei- und dreigliedrig. In V. 12 geht die pluralische Anrede in die singularische über, ein Wechsel, der noch in mehreren Versen vorkommt, ohne indes geeignet zu sein, mit Wellhausen Quellenscheidung darauf zu gründen. — V. 15—18 kann man auch als fünf Gebote zählen. Sie beziehen sich ebenfalls auf das Verhalten zum Nächsten: Gerechtigkeits- und Liebespflichten. — Mit neuer allgemeiner Mahnung eingeleitet folgen V. 19 die drei Gebote des Verschiedenartigen, כִּלְאַיִם. V. 20—22 eine Satzung über die Verführung einer Leibeigenen, die für einen Mann bestimmt war; V. 23—25 über die Erstlingsabgabe neugepflanzter Bäume.

Nach Ewald gehören V. 20—25 in jedem Worte der Grundschrift an. Hier findet sich allerdings außer dem Schlußwort: „ich bin Jhvh, euer Gott" nichts für das Heiligkeitsgesetz Charakteristisches, wohl aber V. 20—22 die gewöhnlichen Formeln der Opferthora; auch die Stiftshütte und der Widder des Schuldopfers finden Erwähnung. Wellhausen (Jahrb. f. deutsche Theol., Bd. 22, 426) hält V. 19 und 20 für ursprünglich, dagegen V. 21 und 22 für überarbeitet nach Q. Er folgt Graf, der V. 19—22, bestimmt aber nur V. 21 und 22 für späteren Zusatz erklärt.

Nun folgen wieder in dem Tenor von V. 3. 4. 11—18 fünf Verbote in V. 26—29, die mit V. 19 näher zusammenhängen, eigentliche Heiligkeitsgebote. V. 30 und 31 beziehen sich auf Sabbath und Heiligtum, wie auch auf das Verbot der Wahrsagerei und Totenbeschwörung, V. 32 auf die Ehrfurcht vor dem Alter, V. 33 f. auf Milde gegen den Fremdling, V. 35 f. auf Gerechtigkeit und Redlichkeit in Handel und Wandel. V. 37 enthält die Schlußformel.

Ewalds Behauptung, V. 31 und 33 gehöre nach der Sprache der Grundschrift zu, läßt sich nicht begründen. Der Ausdruck in V. 31 לְטַמְּאָה בָהֶם vergl. Levit. **15**, 32, ist nicht für die Grundschrift charakteristisch.

In diesem Kapitel finden sich also gleichartige unter den allgemeinen Satz gestellte Reihen von kurzen Geboten und Verboten nur in V. 3. 4. 11—18. 19. 26—29. 30—36; V. 1 und 2 enthält die Einleitung, V. 37 den Schluß dazu. Dagegen sind fremdartige Einschaltungen: V. 5—8. 9. 10. 20—22. 23—25. Unter diesen Versen ist aber noch zu unterscheiden zwischen zwei Stücken, 1. V. 20 bis 25, welche nicht die Sprachfarbe des Heiligkeitsgesetzes, vielmehr (wenigstens V. 20—22) die der Grundschrift an sich tragen, und

2. den ersten beiden Stücken V. 5—10, von denen mindestens V. 5 bis 8 durch seine sprachlichen Eigentümlichkeiten an das Heiligkeitsgesetz erinnert. So wären also in diesem Kapitel auch einige Gesetzesfragmente und zwar auch solche aus dem Heiligkeitsgesetz untergebracht. Wie sich dies auch verhalte, das ist zweifellos: wenn die Satzung **19**, 5—8 über die Friedensopfermahlzeiten dem Heiligkeitsgesetz angehört, so muß dieses auch noch andre auf das Opferinstitut bezügliche Gesetze enthalten haben.

Kap. **20** beginnt: „Und zu den Kindern Israel sprich." Diese Eingangsformel setzt nach Klostermann voraus, daß an andre als die Israeliten, also etwa an die Priester gerichtete Anweisungen vorausgingen. Möglicherweise erklärt sie sich auch so, daß wie **24**, 15 oder Num. **27**, 8 an die einem Specialfall geltende Bestimmung angeknüpft war, der dem **20**. Kapitel vorausgegangen war. — V. 2—5 steht zunächst eine Strafbestimmung und Bedrohung des Molochopfers (vergl. **18**, 21), an welche sich eine solche gegen Totenbeschwörung und Wahrsagerbefragung anschließt, V. 6, vergl. **19**, 31. Dazu enthält V. 7 eine Schlußmahnung und V. 8 eine allgemeine Mahnung, an die sich eine Reihe von Strafdrohungen anschließen: V. 9 Verfluchung der Eltern (findet sich Ex. **21**, 17 in anderer Formulierung). V. 10 Verbot des Ehebruches wie **18**, 20, nur in andern Ausdrücken. V. 11—21 Strafandrohungen in Bezug auf die Kap. **18** verbotene Blutschande und andre Unzuchtsgreuel, aber in andrer Folge, die folgenden Versen des **18**. Kap. entspricht: V. 7 f. 15. 22. 17. 23. 9 und 11. 19. 12 f. 14. 16. Der Ausdruck ist meist etwas umständlicher und ausführlicher; einzelne Ausdrücke sind dort nicht gebraucht, z. B. דָּבָר בּוֹ V. 9. Doch kehren viele charakteristische Schlagworte aus Kap. **18** wieder, sodaß nicht zweifelhaft sein kann, daß die Stelle mit Bezug auf jenes Kapitel geschrieben ist. Sie etwa einem andern Verfasser zuzuschreiben, liegt kein Grund vor. Graf und Wellhausen thun dies aus dem Grunde, daß Kap. **20** die Strafbestimmungen und -drohungen zu Kap. **18** geben wolle. Indes zu **18**, 10 (Enkelin) und zu **18**, 18 (zwei Schwestern) enthält dies Gesetz durchaus keine Strafbestimmungen. Zusammengefaßt sind die Fälle **18**, 7 und 8 (die leibliche Mutter ist nicht besonders hervorgehoben); V. 9 und 11; 12 und 13. Auch die von Wellhausen geltend gemachten formellen Differenzen zwischen **18**, 17 und **20**, 14 oder zwischen **18**, 19 und **20**, 18 sind nicht bedeutend genug. Vollends das durchgehende Fehlen der Anrede, auf das Wellhausen

besondres Gewicht legt, beweist nicht, daß Kap. **20** und Kap. **18** nicht von demselben Originalverfasser könne geschrieben sein. Graf läßt Kap. **20** von derselben Hand herrühren, nur zu anderer Zeit oder für andere geschrieben sein.

Endlich folgt V. 22—24 in den Formeln der Einrahmung von Levit. **18** eine allgemeine Mahnung und Bedrohung. V. 24 aber, der die jehovistische Formel aufweist: „Das Land, da Milch und Honig fließt", leitet über zu einem kurzen Gebot, betreffend Unterscheidung reiner und unreiner Tiere, um mit einer allgemeinen Mahnung zur Heiligung zu schließen. Nach dem sonstigen Charakter des Heiligkeitsgesetzes wird man mit Wellhausen S. 429 und Klostermann S. 409 annehmen müssen, daß sich dasselbe nicht auf das kurze zusammenfassende Gebot in betreff der reinen und unreinen Tiere beschränkt haben kann, daß vielmehr an Stelle desselben ursprünglich ein ausführlicheres stand. — Die angehängte Strafbestimmung V. 27 ist eine Ergänzung zu V. 6.

Es handelt sich nunmehr um die schwierige Untersuchung, was etwa im Pentateuch noch zum Heiligkeitsgesetze gehöre. Viel Unhaltbares ist namentlich über die Zugehörigkeit von Levit. **17** und **23—26** zu jenem Gesetz behauptet worden.

Knobel rechnete dazu Kap. **17**. **23**, 2 und 3. 18 und 19. 22. 39—44. **24**, 10—23. **25**, 18—22. **26**. Nach ihm soll es der Jehovist aus der zweiten Urkunde in den Stücken Ex. **19—24**. **32—34** entnommen haben. Doch wird zum Beweis dafür nur der gemeinsame Gebrauch von זבח Ex. **34**, 15 und אֱלֹהֵי מַסֵּכָה Ex. **34**, 17 für Abgötterei angeführt. — Graf rechnet Kap. **18—26** mit einigen Ausscheidungen dazu. Kayser Kap. **17—26**, doch nur teilweise: **18**, 3—28. 30. **19**, 2b—4. 9—20. 23—27. **20**, 2—27. Kap. **26** ganz. Außerdem Stücke aus Levit. **11**. **13** und **14**. Ex. **31**, 13—17. **35**, 1—3. Deut. **27**, 14—26 (S. 180 ff.). — Wellhausen: Kap. **17** bis **26**. — Nach Nöldeke ist Kap. **21** ff. teilweise aus der älteren Quelle vom Verfasser der Grundschrift aufgenommen; dagegen soll **25**, 19—22 und Kap. **26** von einem schon nach dem assyrischen Exil lebenden andern Verfasser herrühren.

Klostermann hat die Frage am eingehendsten untersucht. Levit. **18—26** rechnet er nur teilweise dem Heiligkeitsgesetze zu; dafür aber die Stücke Ex. **6**, 6—8. **12**, 12b. **29**, 38—46. **31**, 13 ff., überhaupt einzelne Stellen in Ex. **25—31** und Levit. **6**. **7**. **11**, 43—45 wie auch einige Stücke im Buch Numeri.

Die Erwartung, daß das Heiligkeitsgesetz noch andre auf das Opferinstitut bezügliche Gesetze enthalten haben müsse, bestätigt sich zunächst durch die nähere Betrachtung von Levit. **21** und **22**. Nach Knobel freilich sollen diese Kapitel in der Ausdrucksweise überall die elohistische Grundschrift verraten. Aber dem ist keineswegs so. Kap. **21** enthält 1. V. 1—9 Heiligkeitsanforderungen an die Priester. 2. V. 10—15 solche an den Hohenpriester, der hier wie sonst nur Num. **35**, 25. 28 הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל heißt. In beiden Abschnitten ist in dritter Person von den Priestern und Hohenpriestern gesprochen, und angeredet ist nach V. 8 das Volk, während man nach V. 1 Anrede an die Priester erwarten sollte. 3. V. 16—23 unter Anrede an Aaron Bestimmungen über die wegen körperlicher Makel vom Altardienst ausgeschlossenen Priester.

Kap. **22** enthält 1. V. 1—16 Bestimmungen über das Essen des Geheiligten: Priester müssen levitisch rein sein; kein Fremder darf davon essen, wohl aber des Priesters Hausgenossen. 2. V. 17—25 über die Qualität der Opfertiere, ein Korrelat zu **21**, 16—23 mit gleich detaillierter Aufzählung. 3. V. 26—28 noch zwei andre verwandte Bestimmungen über Opfertiere. 4. V. 29—33 über Lobopfermahlzeit.

Vielfach begegnen wir hier Formeln des Heiligkeitsgesetzes; allerdings nicht der Formel: „ich, Jahveh, euer Gott"; auch nicht den Ausdrücken חֻקּוֹתַי und מִשְׁפָּטַי, die wesentlich nur der Einrahmung anzugehören scheinen, wohl aber den Formeln אֲנִי יהוה **21**, 12. **22**, 2. 3. 8. 30. 31. 33; demselben Ausdruck mit dem Zusatz: מְקַדִּשְׁכֶם oder dergl.: **21**, 15 und 23 sowie **22**, 16 mit כִּי. — **22**, 9. 32. Dazu kommt קָדוֹשׁ יְהוָה־לָךְ **21**, 8; die darauf folgenden Worte erinnern an die Formulierungen **19**, 2. **20**, 26. — Mit diesen Stellen und **20**, 7 sind auch die Formeln **21**, 6 und 7 zusammenzustellen. חִלֵּל אֶת־שֵׁם אֱלֹהִים **21**, 6. Oder שֵׁם קָדְשִׁי **22**, 2. 32, ein im Gesetz sonst nicht vorkommender Ausdruck. Die Formeln: לְהַחֲלוֹ **21**, 4. Ähnlich **21**, 9; oder **21**, 12. 23, vergl. **19**, 8. חִלֵּל זַרְעוֹ **21**, 15. Ebenso **22**, 9. 15.

לֹא־יִשָּׂא בְּ **21**, 1. 3. 4. 11.

שׁמר מִשְׁמַרְתִּי **22**, 9, wie **18**, 30.

[לֹא]יֵרָצֶה **22**, 23. 25. 27, wie **19**, 7.

נָשָׂא חֵטְא עַל **22**, 9 wie **19**, 17.

Als eigentümlich im Vergleich mit der Grundschrift macht Wellhausen (Komposition des Hexateuchs S. 429) mit Recht geltend,

daß vom Priester in dritter Person die Rede ist, während **22**, 8 das Volk angeredet ist, sowie daß von „dem Priester" die Rede ist. Die Priester sind bald Söhne Aarons genannt, bald Brüder oder Same Aarons. Die Stiftshütte ist nicht erwähnt, nur **21**, 12 das Heiligtum הַמִּקְדָּשׁ. Ferner macht er geltend, die Verhältnisse seien noch nicht so starr und fest entwickelt wie in Q. **22**, 15 werde kein Schuldopfer gefordert. Auch die ausgebildeten Begriffe von Heiligem und Hochheiligem im Priesterkodex seien noch nicht angewendet; **21**, 22 sei der Unterschied dagegen eingetragen.

Von den einzelnen Abschnitten weisen die folgenden sicher die Sprachfarbe des Heiligkeitsgesetzes auf: **21**, 1—9. V. 10—15 (doch ist hier in Ausdrücken der Grundschrift von der Salbung des Hohepriesters V. 10 und 12 und auch von seiner Investitur V. 10 die Rede). **22**, 1—16; hier liegt V. 4 eine handgreifliche Beziehung auf die Reinigkeitsgesetze des Levitikus vor. **22**, 29—33; dieser Absatz ist in Bezug auf die Lobopfermahlzeit auch sonst genau so formuliert wie das Gesetz über denselben Gegenstand **19**, 5—8, z. B. auch mit dem eigentümlichen Ausdruck לִרְצֹנְכֶם תִּזְבָּחוּ V. 29, sodaß wir hier offenbar zwei ursprünglich zusammengehörige und nur voneinander losgerissene Opfersatzungen vor uns haben.

Dagegen tritt in dem Stück **21**, 16—23, welches sich auch durch die Anrede an Aaron von dem übrigen Kapitel unterscheidet, nur in V. 23 der Sprachgebrauch des Heiligkeitsgesetzes hervor. Ferner ist hier zu beachten, daß im Kontext das Priestertum auf Aarons Nachkommen beschränkt ist (V. 21), während sonst die Priester als Söhne Aarons nur in den Einleitungs- und Schlußformeln **21**, 1. 24. **22**, 1. 17 bezeichnet sind. Ferner ist nur hier (V. 22) der Unterschied zwischen Heiligem und Hochheiligem gemacht, und V. 23 kommt der Vorhang vor. Die Abstammung aus dem Heiligkeitsgesetz erscheint für diesen Abschnitt also zweifelhaft. Ebenso tritt in dem Korrelat desselben, im Abschnitt **22**, 17—28, der Sprachgebrauch des Heiligkeitsgesetzes nur in dem Wort יֵרָצֶה hervor (V. 23). Freilich liegt das am Inhalt der Stelle. — Kayser hat richtig bemerkt, daß die von Knobel verzeichneten elohistischen Merkmale, die freilich meistens nur angeblich solche sind, am gedrängtesten in diesen Abschnitten **21**, 16—22 und **22**, 17—25 vorkommen.

Eigentümlich ist diesen Kapiteln noch der Ausdruck לֶחֶם אֱלֹהִים **21**, 6. 8. 17. 21. 22. **22**, 25, während er sonst nur noch Num. **28**, 2 vorkommt. Eigentümlich auch בְּעַמָּיו **21**, 1. 4. 15 und מֵעַמָּיו **21**, 14.

Da erstere Formel auch **21**, 16—23 und **22**, 17—28 gebraucht ist, so darf man vielleicht das ganze Stück dem Heiligkeitsgesetz zueignen.

Kayser 71 ff. scheidet aus **21**, V. 6b, 8a, der den Zusammenhang unterbricht, 10b und wegen des Salböls 12b als vom elohistischen Sammler herrührend. Für die Elohimurkunde beansprucht er **21**, 16–23a. **22**, 3. 4—7. 10—14. 17—28. So bleiben übrig: **21**, 1—4. 5. 6a. 7. 9. 10. 11. 12a. 14. 15. 23b. **22**, 2. 8. 9. 15. 16. 29—33.

Graf hat S. 78 als spätere Zusätze bezeichnet: **21**, 17—23. **22**, 10—16. 17—25.

Nöldeke begnügt sich S. 65 eine teilweise Benutzung der älteren Quelle seitens des Elohisten anzunehmen. — Indes die elohistischen Ausdrücke geben kein Recht zu solchen Ausscheidungen.

Wellhausen S. 429 f. schreibt die Kapitel dem Verf. von Kap. **18—20** zu, ausgenommen **21**, 22, wo der Unterschied von Heiligem und Allerheiligstem eingeschaltet sein soll. Vielleicht habe er älteres Material benutzt. **21**, 5. 6 hebe sich durch den Plural von seiner Umgebung ab. (Indes daß V. 7 der Singular zu lesen sei, ist eine willkürliche Behauptung. Der Plural stammt vielleicht aus der Berücksichtigung von **19**, 27 f.) **22**, 27—29 sei Modifikation der Gesetzgebung von JE, nämlich von Ex. **22**, 29. **23**, 19 und 18.

Die Eingangsformel **21**, 1 gehört übrigens nicht dazu. Die Anrede an das Volk würde begreiflich, wenn das Heiligkeitsgesetz, wie Klostermann annimmt, zum Vorlesen bestimmt war. Möglich, daß auch die Anrede V. 17 nicht ursprünglich ist, wie Wellhausen meint. — **22**, 27 endlich ist eine ausführlichere Reproduktion von Ex. **22**, 29, wie Levit. **19**, 33. 34 es von Ex. **22**, 20 ist.

Levit. **23**. In diesem Festkodex erinnert an den Sprachgebrauch des Heiligkeitsgesetzes die Formel: „ich bin Jhvh, euer Gott", V. 22 und 43. Dabei ist aber zu bemerken, daß V. 22 nur eine kürzere Fassung von **19**, 9 f. ist, während die Formel V. 43 sich möglicherweise an das Vorhergehende anschließt, wie die Formel: „ich bin Jhvh" Ex. **6**, 8. **12**, 12; und ähnlich Num. **3**, 13. 41. 45. — Ferner erinnert an den Sprachgebrauch des Heiligkeitsgesetzes der Ausdruck שַׁבְּתוֹת יְהוָה, V. 38. Dagegen kommt die in diesem Kapitel zu erwartende Heiligkeitsgesetzformel: „ihr sollt meine Sabbathe halten" (**19**, 3) nicht vor. — Auch das Wort לִרְצֹנְכֶם V. 11 erinnert mehr an Levit. **1**, 3 als an **19**, 5. **22**, 18. 29. Dem Heiligkeitsgesetz fremd dagegen sind die Ausdrücke: חֻקַּת עוֹלָם V. 14. 21. 31. 41; sowie בְּכֹל־מוֹשְׁבֹתֵיכֶם V. 3. 14. 21. 31. vergl. V. 17.

Eine sichere Spur des Heiligkeitsgesetzes, wie Graf, Kayser, Knobel und Wellhausen sie gefunden haben wollen, ist im ganzen

Kap. **23** nicht zu entdecken, außer in V. 22 und 43; siehe darüber oben. Ebensowenig gehören die andern von Knobel bezeichneten Verse dem Heiligkeitsgesetz an, die teilweise Formeln enthalten, die dem Heiligkeitsgesetz fremd, aber der Grundschrift eigen sind.

Daß übrigens die Stelle Levit. **23**, 9—21 resp. 22, die Graf (79) unrichtig für eine spätere Einschaltung erklären will, aus einem besondern Ackerbaukodex stammt, haben schon George und Hupfeld bewiesen. Dazu gehört auch die Stelle V. 39—44; nur V. 39b wird von Wellhausen S. 435 wohl mit Recht als Glosse des Redaktors betrachtet; ob auch das fixe Datum, wie er meint, ist fraglicher; vergl. jedoch V. 41.

Für die Zugehörigkeit zum Heiligkeitsgesetz macht Wellhausen S. 435 geltend: Das allgemeine Verhältnis zu JE, zum Deuteronomium und andererseits zum Priestergesetz. Acker- und Obstbau ist die Basis des Lebens und Gottesdienstes. Ferner die formelle Ähnlichkeit zwischen **23**, 10 und **19**, 23; **23**, 22 und **19**, 9. 10; **23**, 39 und **19**, 9. Jene Gründe aber beweisen nur für allgemeine Gleichförmigkeit der Gesetzesschichten, die noch nicht so fest fixiert waren. Und die formellen Ähnlichkeiten sind unbedeutend, die in **23**, 39 ist überdies in Entlehnung aus Ex. **23**, 16 begründet, und sie kommen gegen die Sprachverschiedenheiten gar nicht in Betracht, z. B. צַד־עֲצֶם הַיּוֹם הַזֶּה **23**, 14. 21. חֻקַּת עוֹלָם V. 14. 21. 41. „In allen euren Wohnungen", V. 14. 17. 21. 31 u. a.

Auch Graf meint (79), der Verfasser des Heiligkeitsgesetzes habe, abgesehen von den Zusätzen V. 12. 13. 16b—20, ein älteres kurzes Festverzeichnis überarbeitet und erweitert. V. 22 hält er für Glosse aus Levit. **19**, 9 f.

Kayser ist ebenfalls der Ansicht, V. 9—14a. 15b. 16b—20. 22. 39—43 stamme, nach den sprachlichen Erscheinungen zu urteilen, vom Verfasser von Kap. **18—20**.

In Levit. **24** ist V. 1—4 lediglich eine umständliche und nachlässiger formulierte Reproduktion von Ex. **27**, 20. 21. (Hinter פְּרֻכֶת ist אֲשֶׁר עַל weggelassen; ebenso fehlt hinter Aaron „und seine Söhne" V. 3.) Der Sprachgebrauch ist nicht der des Heiligkeitsgesetzes, sondern der des Priestergesetzes. — Auch die Bestimmung über die Schaubrote V. 5—9 enthält nichts, was an das Heiligkeitsgesetz erinnerte. Der singuläre Ausdruck V. 6 הַשֻּׁלְחָן הַטָּהֹר steht nur noch 2. Chron. **13**, 11.

Kayser (75) rechnet V. 1—9 zur Grundschrift, ebenso V. 10—16. 23. — Wellhausen S. 435 bezeichnet V. 1—9 als Novelle zu Q. aber V. 10—14 und 23 als im Stil von Q. geschrieben.

Der Abschnitt V. 10 ff. rührt jedenfalls von demselben Verfasser her wie Num. **15**, 32 ff. (vergl. V. 12 mit Num. **15**, 34; V. 14

und 23 mit Num. **15**, 35. 36). Er enthält die Strafbestimmung für den Verflucher des Namens Jhvh nebst einigen andern Strafbestimmungen. Hier nun scheint ein Stück des Heiligkeitsgesetzes vorzuliegen; die Eingangsformel V. 15: „und zu den Kindern Israel sollst du also sagen" lautet ähnlich wie **20**, 1. Ebenso der die Eröffnung beginnende Ausdruck אִישׁ אִישׁ findet sich auch **18**, 6. **20**, 2. 9. **22**, 4. 18; allerdings auch noch anderwärts. עֲמִית V. 19 steht auch **18**, 20. **19**, 11. 15. 17; freilich auch Levit. **5**, 21. Ebenso V. 22 die Formel: „denn ich bin Jhvh, euer Gott". — Eigentümlich ist die Formel כַּגֵּר כָּאֶזְרָח V. 16 und 22.

Der sprachliche Beweis ist allerdings nicht sicher genug. Immerhin ist es wahrscheinlich, daß Lev. **24**, 10—23 dem Heiligkeitsgesetz angehört. Dann ergiebt sich als weitere Eigentümlichkeit desselben, daß es an die Erzählung eines einzelnen Falles den Erlaß umfassender Gesetzesbestimmungen anzuknüpfen liebte. Wellhausen S. 436 vergleicht damit treffend die ähnliche Sitte des Lukas.

Zu beachten sind die Ausdrücke פָּרַשׁ לוֹ עַל פִּי יהוה V. 12, und הַשֵּׁם V. 12. 16. Wegen des letzteren rechnet Graf den Abschnitt V. 10—23 zu den spätesten gesetzlichen Zusätzen. — Kayser S. 75 rechnet V. 17—22 zum Heiligkeitsgesetz. Wellhausen S. 436 findet in der Stelle V. 15—22 eine Bezugnahme auf das Bundesbuch; vergl. V. 19 das ius talionis mit Ex. **21**, 24 f; V. 17 mit Ex. **21**, 12.

In Levit. **25** ist V. 1—7 Überarbeitung von Ex. **23**, 10. 11. — V. 8—14 setzt Levit. **23**, 15. 27 voraus. — An das Heiligkeitsgesetz wird man erst in dem Abschnitt V. 14—19 erinnert: עֲמִית V. 14. 15. 17, wie **18**, 20. **19**, 11. 15. 17. **24**, 19; freilich auch **5**, 21, sonst aber nicht im Pentateuch vorkommend. — לֹא תוֹנוּ V. 14 und 17, wie **19**, 33. Die Formel: „fürchte dich vor deinem Gott", V. 17. 36. 43 wie **19**, 14. 32; sonst kommt sie im Pentateuch nicht vor. Dann ebenfalls die Formel: „denn ich bin Jhvh, euer Gott", V. 17. 55; V. 38 mit dem Zusatz: „der ich euch aus Ägypten geführt habe". V. 18: מִשְׁפָּטַי und חֻקֹּתַי, wie auch die Verba שמר und עשׂה gehören vorzugsweise oder ganz der Einrahmung an. — Zu beachten ist auch die Formel: „daß ihr im Lande sicher wohnet", die nur V. 18 und 19 und **26**, 5 steht. Ebenso אֲבַלְתֶּם לָשֹׂבַע V. 19 und **26**, 5.

V. 20—24 ist andern Ursprungs, auch diesem Zusammenhang fremd. Auch in der Stelle V. 25—34 erinnert nichts an das Heiligkeitsgesetz; das geschieht erst wieder in dem Abschnitt V. 35—38:

z. B. die Formeln: „fürchte dich vor deinem Gott“; V. 36 und V. 38: „denn ich bin Jhvh, euer Gott, der ich euch aus Ägyptenland geführt habe“; oder לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים, wie 22, 33. — Auch ist die Stelle nur weitere Ausführung von Ex. 22, 24. Mit dem Jobeljahrinstitut steht sie übrigens in keiner näheren Verbindung. — Freilich die Ausdrücke כִּי יָמוּךְ אָחִיךָ V. 35 finden sich auch V. 39, und גֵּר וְתוֹשָׁב auch V. 23.

In dem Abschnitt V. 39—46 erinnert nichts an das Heiligkeitsgesetz außer der Formel: „fürchte dich vor deinem Gott“ V. 43.

Ebenso erinnert daran im nächsten Abschnitt V. 47—55 das Schlußwort: „ich bin Jhvh, euer Gott.“ Jnhalt und Ausdruck von V. 50 an erinnern an V. 15 f. Es wiederholen sich die eben erwähnten Redensarten: „Fremdling und Gast“ V. 47 vergl. V. 35; „wenn dein Bruder neben ihm verarmt“ V. 47 vergl. V. 25. 35. 39; שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ V. 49 vergl. 18, 6; רדה בְּפָרֶךְ V. 53 vergl. V. 43 und 46.

Für das Heiligkeitsgesetz ergeben sich die Abschnitte: V. 14—19, betreffend Normierung der Ackerpreise nach dem Jobeljahr; V. 35—38, das Verbot des Zinsnehmens ohne Bezug auf das Jobeljahr; V. 47 bis 55, die Sicherung des Loskaufsrechts eines israelitischen Leibeigenen bei einem Fremdling. Wenn aber letztere Stelle dazu gerechnet wird, dann muß auch V. 39—46 mit der Bestimmung über israelitische Leibeigene hinzugenommen werden, also der ganze Passus V. 35—55.

Nöldeke schreibt (66) nur 25, 19—22 dem Verfasser von Lev. 26 zu; vergl. die obigen Phrasen aus V. 19 und in V. 22: ihr sollt essen vom Vorjährigen, vergl. 26, 10.

Knobel S. 565 bezeichnet V. 18—22 als ein vom Jehovisten eingeschaltetes Stück des Heiligkeitsgesetzes.

Kayser S. 76 f. rechnet zum Heiligkeitsgesetz: V. 1—7. 11. 12. 17. 18—22 soll vom Sammler herrühren. Ferner V. 35—38. 39b. 40a. 42. 43. 46b. 55. Denn es kenne nur ein Sabbathjahr, nicht aber das Jobeljahr.

Wellhausen (Komposition pp. S. 436 ff.) schreibt die Stelle V. 1—7 dem Verfasser von 23, 9—22 zu; kein Wort erinnere an D. שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן V. 4 sei Zusatz, das Ganze eine Umarbeitung von Ex. 23, 10 ff. — V. 8—13 gehöre zum Priesterkodex, sei aber gegründet auf V. 1—7 und besonders das nichtelohistische Stück 23, 15 ff. — V. 8—14 stamme vom Redaktor, welcher das Heiligkeitsgesetz in die Grundschrift eingeschaltet und überarbeitet habe (V. 9b sei ein Zusatz von ihm). Ursprünglich sei der zehnte Tag des siebenten Monats der Neujahrstag, nicht aber ein Sühnfest (vergl. Ezech. 40, 1). — V. 19—22 folgte ursprünglich auf V. 7. — V. 23 war zu dem Stück V. 14—18 gehörig. —

V. 24—28 ist überarbeitet im Sinne des Priesterkodex. V. 29—34 ein späterer Zusatz. V. 35—38 gehört zum Heiligkeitsgesetz, und ist unbearbeitet, V. 39—55 dagegen überarbeitet. Wahrscheinlich sei das ganze Jobeljahr erst vom Überarbeiter eingetragen. —

Durch die unbegründete Zuweisung von 23, 9—22 an das Heiligkeitsgesetz ist die Untersuchung über Kap. 25 auf Irrwege geraten.

Mit voller Sicherheit wird man nur die Stellen **25**, 17—19 (resp. 14—19) und V. 35—38 zum Heiligkeitsgesetz rechnen können; und selbst letztere Stelle ist nicht sicher; denn die Formel V. 38 ist doch eigentlich nicht die charakteristische.

Kap. **26**, 1. 2 gehört zweifellos zum Heiligkeitsgesetz. Das bezeugen die Formeln: „ich bin Jhvh"; „denn ich bin Jhvh, euer Gott"; „haltet meine Sabbathe", vergl. **19**, 3. 30; „fürchtet euch vor meinem Heiligtum", vergl. **19**, 30. Ferner אֱלִילִים vergl. **19**, 4.

Die lange Rede **26**, 3—45 wird von Knobel, Kayser, Wellhausen, Klostermann zum Heiligkeitsgesetz gerechnet; sie war nach letzterem der Abschluß jenes Gesetzes. Sprachlich hat sie mit demselben folgende Eigentümlichkeiten gemein: „Ich bin Jhvh, euer Gott", mit dem Zusatz: „der ich euch aus Ägyptenland geführt habe", V. 13; ohne diesen Zusatz V. 44. (Der Zusatz in V. 45: „vor den Augen der Heiden" erinnert an Ezech., z. B. **39**, 27). „Meine Rechte und Satzungen", V. 43, der Einrahmung zugehörig; indes V. 15 folgen darauf die Worte: „meine Gebote" und „mein Bund", und V. 3 finden sich חֻקֹּתַי verbunden mit מִצְוֹתַי. Ferner שמר und עשׂה V. 3 wie **18**, 4. **19**, 37. **20**, 8. 22. „Wandeln in meinen Satzungen" V. 3 wie **18**, 3. **20**, 23. „Ich Jhvh" ist V. 45 nur zur Betonung des Subjekts an das Vorige angeschlossen wie Ex. **6**, 8. **12**, 12. Endlich נָתַתִּי פָנַי בָּכֶם V. 17 wie **20**, 3. 6.

Diese Rede ist allerdings mit Bezug auf das Heiligkeitsgesetz, aber auch mit Bezug auf das Sabbathjahrgesetz Levit. **25** geschrieben; vergl. **26**, 34. 35 und 43. Aber schwerlich rührt sie von derselben Hand her; denn die Berührungen mit dem Heiligkeitsgesetz finden sich fast nur am Anfang (V. 3) und am Schluß (V. 44 f.), und zwar teilweise in Verbindung mit abweichender Ausdrucksweise. Dazu kommen eine Menge formelhaft angewandter eigentümlicher Ausdrücke: אכל לָשָׂבַע und יֹשֵׁב לָבֶטַח בָּאָרֶץ V. 5 sind gemeinsam mit Levit. **25**, 18. 19; ebenso אכל יָשָׁן V. 10 gemeinsam mit **25**, 22. Dagegen gemeinsam mit der Grundschrift ist הֵפֵר וְהִרְבָּה, und die Redensart: „den Bund aufrecht halten mit" in V. 9. V. 11 und 12 erinnert

an Ex. 29, 44 f., und an die Grundschrift der Ausdruck רֵיחַ נִיחֹחַ V. 31.

Ganz eigentümlich sind dieser Rede: תִּגְעַל נַפְשׁ V. 11. 15. 30. 43; in V. 44 ohne נַפְשׁ, wie Jerem. 14, 19; vergl. Ez. 16, 5. 45. — רצה V. 34. 41. 43. — „Und ich werde fortfahren, euch zu züchtigen siebenmal wegen eurer Sünden", V. 18. 21. 24. 28. — V. 16 lautet wie Deut. 28, 32. 65. — „Unbeschnittenes Herz" V. 41 wie Deut. 10, 16. — הלך עִם קֶרִי, V. 21. 23. 24. 27. 28. 40. 41. — חַמָּנִים, die Sonnensäulen, findet sich im ganzen Pentateuch nur V. 30; ebenda auch die von den Israeliten errichteten בָּמוֹת.

Allem nach rührt die Rede im 26. Kap. von andrer und zwar von späterer Hand her als das Heiligkeitsgesetz. Es ist einerseits darin Verwandtschaft mit dem Deuteronomium, wie Wellhausen S. 441 nachweist, andererseits mit Ezechiel. Die Berührung von V. 5 mit Amos 9, 13 und von V. 31 mit Am. 5, 21 könnte auf Reminiscenz an Amos beruhen, obschon diese Berührung wahrscheinlicher umgekehrt zu erklären ist. V. 41 „unbeschnittenes Herz", wie im Deuteronomium und Ezech. 44, 7. 9. Jerem. 4, 4. 9, 24 f. Oder V. 18 und 30 wie Jerem. 16, 18. Darin hat Wellhausen (S. 442) recht, daß diese Rede die prophetische Predigt voraussetzt; unrecht aber darin (S. 443), daß die Stelle Levit. 26, 34 in 2. Chron. 36, 22 als ein Wort Jeremias citiert werde. Vielmehr kennen es schon Jesaja und gar Amos.

Ist nun diese Rede in Kap. 26 kein ursprünglicher Bestandteil des Heiligkeitsgesetzes, so könnten auch die betreffenden Stücke in Levit. 25 von der Hand dieses späteren Verfassers herrühren. So urteilt auch Nöldeke S. 65 f., der noch andres Singuläre dafür anführt. Daß aber das Stück exilisch (Graf) oder gar nachexilisch (Wellhausen) sei, kann nicht erwiesen werden.

Der Schlußvers 26, 46 ist jedenfalls keine von dem Verfasser des Heiligkeitsgesetzes beigefügte Schlußformel. Denn letzterem Gesetze ist der Ausdruck הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים fremd; er ist vielmehr deuteronomisch und gehört dem deuteronomistischen Bearbeiter des Pentateuchs an. Darauf deutet auch das beigefügte Wort וְהַתּוֹרֹת, das im Pentateuch nur Ex. 18, 20 neben חֻקִּים und sonst Gen. 26, 5. Ex. 16, 28. 18, 16 sich findet.

In Levit. 17 ist die Sprachfarbe eine ganz andre als im Heiligkeitsgesetz. An letzteres erinnern nur die Ausdrücke: אִישׁ אִישׁ 17, 3. 8. 10. 13, vergl. 18, 6. 20, 2. 9. 22, 4. 18 (24, 15); indes

steht dieselbe Form auch **15**, 2. Ex. **36**, 4. Num. **1**, 4. 45. **4**, 19. 49. **5**, 12. **9**, 10. (**13**, 2), sie ist also für das Heiligkeitsgesetz nicht charakteristisch. Im Deuteronomium findet sie sich nicht. — Ferner זנה אַחֲרֵי **17**, 7 vergl. **20**, 5. 6. — נתן פָּנִים בְּ **17**, 10 vergl. **20**, 3. (5.) 6 und auch **26**, 17. — הִכְרַתִּי מִקֶּרֶב עַמָּהּ **17**, 10 vergl. **20**, 3. 5. 6. — — Dagegen finden sich viele der Grundschrift angehörige Ausdrücke, z. B. אֹהֶל מוֹעֵד, לְרֵיחַ נִיחֹחַ, לְדֹרֹתָם, חֻקַּת עוֹלָם (V. 7).

Es ist kaum begreiflich, wie man dies Kapitel mit den Kapiteln **18—26** hat zusammenfassen mögen. Die Verirrung ist von Knobel (495) verschuldet. Kayser 69 f. scheidet für das Heiligkeitsgesetz aus: V. 4. 5a. 7a. 8. 9. 10—14. V. 15 und 16 bezeichnet er als Zusatz des Sammlers. V. 4 lesen wir לִפְנֵי מִשְׁכַּן יהוה, vergl. auch „die Wohnung Jahvehs" Num. **16**, 9. **17**, 28. **19**, 13. **31**, 30. 47. Jos. **22**, 19; מִשְׁכָּנִי, Levit. **15**, 31; daneben „vor die Stiftshütte", Ex. **29**, 10. Levit. **3**, 8. 13. **4**, 14. Num. **3**, 7. **8**, 9. **18**, 2; „vor die Wohnung", Num. **3**, 38. **7**, 3; mit לִפְנֵי allerdings auch 1. Chron. **16**, 39 (vergl. **6**, 17). 2. Chron. **1**, 5. — Wellhausen S. 422 ff. will nur in V. 1 und 2 die Hand des Sammlers erkennen, der das Stück in den Priesterkodex aufnahm; ebenso in V. 4. 6. 9 wegen der Stiftshütte. Sonst rechnet er das Stück zum Heiligkeitsgesetz.

Von andern Stücken ist Ex. **6**, 6—8 nicht zum Heiligkeitsgesetz zu rechnen, wie es Klostermann thut. Denn die zweimal vorkommende Formel: „ich bin Jhvh" (vergl. Ex. **6**, 2. 29) sowie die Formel „ihr sollt erkennen, daß ich Jhvh euer Gott bin" (V. 7, vergl. **16**, 12) steht hier in anderem Gefüge und hat andre Bedeutung. — Überdies mit dem Ausdruck V. 6: „durch ausgereckten Arm und große Gerichte" ist zu vergleichen שְׁפָטִים Ex. **7**, 4. **12**, 12. Num. **33**, 4. — Zu סִבְלֹת vergl. Ex. **1**, 11. **2**, 11. **5**, 4. 5. — Damit fällt auch der Grund weg, Ex. **12**, 12b (wegen שְׁפָטִים und אֲנִי יהוה) zum Heiligkeitsgesetz zu rechnen.

Dasselbe gilt von Ex. **29**, 38—46, wo zwar V. 45 f. an Ex. **6**, 7 und Levit. **26**, 11 f. erinnert, während im übrigen viele Ausdrücke der Grundschrift vorkommen, hingegen keine, die wirklich als für das Heiligkeitsgesetz charakteristisch anzusehen sind.

Eher könnte das Sabbathgesetz Ex. **31**, 13—17 dazu gehören; wenigstens klingt der Ausdruck anfangs ganz in der Art des Heiligkeitsgesetzes: V. 13 „meine Sabbathe sollt ihr halten", vergl. Levit. **19**, 3. 30. **26**, 2. „Wisset, daß ich Jhvh bin, der euch heiligt", vergl. Levit. **20**, 8. **21**, 8. 15. 23. **22**, 9. 16. 32. —

Aber im übrigen ist die Ausdrucksweise ganz die der Grundschrift, besonders von Gen. **17**. Zu V. 15 vergl. Levit. **23**, 3. V. 17 findet sich eine Beziehung auf Gen. **1**, 1. Allenfalls ist für V. 13 ein Sabbathsgebot des Heiligkeitsgesetzes benutzt.

Auch in Levit. **6** und **7** ist außer der Überarbeitung, welche die Stelle Lev. **19**, 5—8 in **7**, 16 ff. erfahren, nichts zum Heiligkeitsgesetz Gehöriges zu finden; höchstens etwa Levit. **7**, 20 ff. vergl. **22**, 4 ff.

Dagegen hat Klostermann wohl recht mit seiner Annahme, daß von dem Gesetz über reine und unreine Tiere, welches das Heiligkeitsgesetz enthalten haben muß (s. oben zu Levit. **20**), der Schluß in Levit. **11**, 43—45 enthalten ist. Vergl. die Ausdrücke V. 43: „machet eure Seelen nicht zum Greuel" mit **20**, 25. „Verunreinigt euch nicht an ihnen", V. 43 und 44 vergl. mit **18**, 24. 30. **21**, 1. 3. 4. 11; übrigens vergl. **11**, 24. Num. **6**, 7. — V. 44: „Denn ich bin Jhvh, euer Gott". „Und ihr sollt euch heiligen, daß ihr heilig seid", vergl. **19**, 2. **20**, 7. 26. **21**, 6. 8. Besonders analog zu V. 44 ist **20**, 7: „denn ich bin heilig", eine Formel, die sich auch V. 45 wiederholt. — In der Formel: „denn ich bin Jhvh, der ich euch aus Ägypten geführt habe", steht V. 45 allerdings הַמַּעֲלֶה, während sonst immer הוֹצִאתִי gesetzt ist, **19**, 36. **25**, 38. **26**, 13. Num. **15**, 41. Dafür findet sich jenes Wort Deut. **20**, 1. 2. Kön. **17**, 7. Jer. **2**, 6.

Ein weiteres Stück des Heiligkeitsgesetzes ist Num. **15**, 37—41, die Verordnung über die צִיצִת (Quaste, Troddel). Zwar sind die Gebote V. 38 und 40 מִצְוֹת יהוה (vergl. V. 14. 15) genannt, aber die Formel V. 40 und 41 trägt ganz den Charakter des Heiligkeitsgesetzes, vergl. Levit. **19**, 36. **25**, 38. **26**, 13; und zu den ersten Worten Levit. **21**, 6. vergl. Stud. u. Krit. 1873, S. 170 ff., wo die Priorität von Deut. **22**, 12 anerkannt ist.

Wenn Levit. **24**, 10—23 dem Heiligkeitsgesetz angehört, so würde endlich auch der Bericht von dem Sabbathschänder in Num. **15**, 32—36 dazu gehören, da beide Stellen zweifellos von einer Hand geschrieben sind. Aber die Szenerie „in der Wüste" paßt nicht recht zu der am Berge Sinai gegebenen Gesetzgebung.

Noch ist zu bemerken, daß die Flüche Deut. **27**, 14 ff. vielfach mit deutlicher Bezugnahme auf Levit. **18** und **19** geschrieben sind, besonders auf Levit. **18**, 9. 17. 23. **19**, 4. 14. **20**, 9. Indessen ist teilweise der Ausdruck verändert und zwar in deuteronomischer

Weise, wie denn auch einzelne Flüche an deuteronomische Gebote angeknüpft sind.

Es sind nur Fragmente, welche sich außer Levit. **18—22** vom Heiligkeitsgesetz erhalten haben: Ex. **31**, 13 ff. Levit. **7**, 16 ff. (diese Stelle ist allerdings nur Überarbeitung von Levit. **19**, 5—8). Vielleicht Levit. **7**, 20 ff. **11**, 43—45. **23**, 22, ein Vers, der indes vielleicht nur Reproduktion von **19**, 9 f. ist. Wahrscheinlich Levit. **24**, 10—23. **25**, 17—19. Jedenfalls **25**, 35—38. **26**, 1. 2. Num. **15**, 37—41, und wahrscheinlich auch V. 32—36. Doch ist von dem Abschnitt Levit. **18—22** noch auszuscheiden **19**, 20—25, und **19**, 5—10 ist ein eingeschaltetes Fragment.

Von den eigentlichen Gesetzen aber ist die Einrahmung zu unterscheiden. Zu dieser gehört Levit. **18**, 1—5. 24—30. **20**, 22—27 und die Rede **26**, 3—45; wohl auch **19**, 37 und **20**, 8. In dieser Einrahmung findet sich neben Formeln des Heiligkeitsgesetzes auch manches, was in diesem selbst nicht vorkommt. Dahin gehören die Formeln: „Das Land wird verunreinigt", **18**, 25. 27. „Das Land speit seine Bewohner aus", **18**, 25. 28. **20**, 22. „Die Völker, die ich vor euch her ausgetrieben", **18**, 24. **20**, 23. „Der ich euch führen will nach" . . **18**, 3. **20**, 22. „Rechte und Satzungen", **18**, 4. 5. 26. **19**, 37. **20**, 22. „Wer sie thut, lebt durch sie", **18**, 5. „Bewahren und thun", **18**, 4. **19**, 37. **20**, 8. 22. **26**, 3. „Wandeln in den Satzungen", **18**, 3. **20**, 23. **26**, 3. Vergl. auch die Eigentümlichkeiten von Levit. **26**. Wahrscheinlich gehört auch das Stück Levit. **25**, 17—19 (resp. 14—19) zur Einrahmung; vielleicht auch V. 39—55. Möglich aber ist es auch, daß nur Levit. **26**, 3—45 und außerdem **25**, 17—19 und 39—55 als mit Bezug auf das Heiligkeitsgesetz geschriebener Einschub eines Späteren von diesem selbst abzuscheiden ist.

Das Heiligkeitsgesetz enthält wie das Bundesbuch eine beträchtliche Anzahl sittlicher und rechtlicher Bestimmungen, und knüpft in einzelnem an das Bundesbuch an. Graf S. 78 hat mit Recht bemerkt, daß fast alle Gebote, die Levit. **19** enthält, auch im Dekalog, in Ex. **21—23** oder im Deuteronomium sich finden. — Doch geht dieses Gesetz viel mehr ins Detail ein. Namentlich setzt es allerlei Strafbestimmungen fest für die Übertretung von theokratischen Grundgeboten, besonders solchen, welche den Heiligkeitscharakter ganz aufheben. Alle Gebote zielen darauf ab, die Heiligkeit des Priesters und des Volkes, des Heiligtums und des Landes zu sichern. In

Levit. **18** kehrt Ex. **22**, 18 wieder, aber in andrer und eigentümlicher Formulierung. Levit. **19**, 4 ist dasselbe Gebot, wie Ex. **34**, 17, nur ist die Anrede im Singular an der Stelle des Levitikus in den Plural verwandelt. Levit. **19**, 12 stammt aus dem Dekalog, ist aber weiter ausgeführt; ebenso Levit. **19**, 13, wenngleich in andrer Formulierung. Levit. **19**, 15 stammt aus Ex. **23**, 3, 6; Levit. **19**, 33 aus Ex. **22**, 20. Zu Levit. **20**, 9 vergl. Ex. **21**, 17; zu Levit. **20**, 27 vergl. Ex. **22**, 17. Levit. **22**, 27 ist aus Ex. **22**, 29; vergl. **23**, 19. Zu Levit. **24**, 17 vergl. Ex. **21**, 12; zu Levit. **24**, 16 vergl. Ex. **22**, 27; zu Levit. **24**, 19 f. vergl. Ex. **21**, 24 f.; zu Levit. **25**, 35—38 vergl. Ex. **22**, 24. — Mit Unrecht findet Wellhausen in Levit. **24**, 22 eine polemische Beziehung auf Ex. **21**, 20 f. 26 f.

Gemeinsam mit dem Bundesbuch ist dem Heiligkeitsgesetz die kurze Form der meisten Gebote, die ohne Motivierung an das Volk ergehen und dasselbe mit du anreden. Gemeinsam ist beiden auch die Bestimmung für das Volk; wahrscheinlich war das Heiligkeitsgesetz zum Vorlesen vor der Gemeindeversammlung bestimmt.

Es enthielt aber auch viel detailliertere Kultussatzungen als das Bundesbuch. Dieselben sind aber keine Instruktion für die Priester, da sie keine technischen Vorschriften enthalten, sondern richten sich belehrend an das Volk. Daher behandeln sie die Vorschriften über die Opfermahlzeiten (**19**, 5—8. **22**, 29—33) sowie über die Unterschiede von rein und unrein (**20**, 24. ff. **11**, 43—45). Auch von den Priestern war in diesem Gesetz gehandelt, aber mit Anrede an das Volk (**21**, 8), in der Absicht, das Verhalten des Volks zu dem Priester zu regeln; daher ist vom Priester in der dritten Person die Rede. Der Priester wird הַכֹּהֵן genannt; die Bezeichnung „Söhne Aarons" kommt außer in den Einleitungs- und Schlußformeln (**21**, 1 und 24. **22**, 2. 18) nur **21**, 21 und **22**, 4 vor; dies aber könnte auf Rechnung der Überarbeitung kommen. Von Leviten ist nicht die Rede. Dagegen wäre, wenn die Stelle Levit. **21**, 10—15 zum Heiligkeitsgesetz gehörte, was indes zweifelhaft ist, schon der Unterschied zwischen Priester und Hoheprieſter gemacht; letzterer wird הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל genannt. — Das Nationalheiligtum heißt immer nur ganz allgemein הַמִּקְדָּשׁ, nicht ohel moed. Die Einheit der Opferstätte ist in den Stücken, die sicher dem Heiligkeitsgesetz angehören, nicht ausdrücklich gefordert; doch ist von dem Heiligtum Jhvhs als von einem die Rede.

Wellhausen sucht mit Gründen, die zum Teil auf unrichtiger Analyse beruhen, zu zeigen, daß das Heiligkeitsgesetz nachdeuteronomisch sei und zwischen Ezechiel und dem Priesterkodex stehe; er läßt es gegen das Ende des Exils oder nach demselben abgefaßt sein (Gesch. Isr. S. 388 ff.).

Als Verfasser des Heiligkeitsgesetzes hat Graf den Propheten Ezechiel ermittelt. Bertheau und Kayser stimmen ihm bei, letzterer jedoch mit dem Zugeständnis, daß nur seine Ausscheidungen diese Ansicht haltbar machen. — In der That finden sich auffallend viele Berührungen mit Ezechiel in Sprache und Gedanken. Jene Kritiker fragen: wie wäre es möglich, daß diese Kapitel und nur sie im Pentateuch einen so bedeutenden Einfluß auf die Diktion Ezechiels geübt haben? Diese Erscheinung werde nur durch die Annahme befriedigend erklärt, daß Ezechiel ihr Verfasser sei.

Dennoch ist Grafs Ansicht entschieden unrichtig. Gegen sie sind von Riehm in der Recension der Grafschen Schrift (Stud. u. Krit. 1868 S. 370 f.) und von Nöldeke S. 67 ff. folgende Gründe geltend gemacht worden:

1. Nachweislich haben auch andre Bestandteile des Pentateuchs, besonders aber des Priestergesetzes auf die Diktion Ezechiels einen nicht unbedeutenden Einfluß geübt, wenn auch nicht in gleichem Maße wie das Heiligkeitsgesetz. Die noch stärkere Benutzung des Heiligkeitsgesetzes erklärt sich einfach daraus, daß Ezechiel als Priester natürlicherweise besonders die Heiligkeitsanforderungen an die Priester Levit. **21** und **22** las. Als ein im heidnischen Land lebender Israelit berücksichtigte er besonders die Kap. **18—20**, die vor dem Thun der heidnischen Ägypter und Kanaaniter warnen, ferner die das Exil androhende Rede Kap. **26**, sowie das für die Exulanten besonders wichtige Sabbathsgebot. — „Ezechiel entlehnt aber auch sonst sehr viel und liebt es namentlich charakteristische Ausdrücke und Wendungen, die er irgendwo gefunden hat, immer wieder zu wiederholen," Nöldeke S. 68.

2. Ezechiel kann jene Kapitel nicht geschrieben haben, weil seine eignen Satzungen über die Priester- und Gottesdienstordnung Ezech. **44—46** nicht wenige und bedeutende Abweichungen von dem Heiligkeitsgesetz aufweisen, wie denn Ezechiel z. B. einen Hohepriester überhaupt nicht erwähnt (vergl. dagegen Levit. **21**, 10). Nun soll Ezechiel nach Graf das Heiligkeitsgesetz in der frühesten Zeit des Exils geschrieben haben. Seine neue Gottesdienstordnung gehört dem 14. Jahr nach der Zerstörung Jerusalems (**40**, 1) an. Es

würden also höchstens 24 Jahre dazwischen liegen. Wie ist es aber möglich, daß Ezechiel in so kurzem Zeitraume so widersprechende Bestimmungen über dieselben Gegenstände als göttliche Offenbarungen habe ausgehen lassen?

3. Manche Spracheigentümlichkeiten des Heiligkeitsgesetzes sind Ezechiel fremd, z. B. „siebenfache Vergeltung" Levit. **26**, 18; „meine Seele verwirft," **26**, 11; „entgegen wandeln," **26**, 24. Ezechiel müßte sich manche seiner früheren Redensarten systematisch abgewöhnt haben, sodaß er sie selbst bei Identität der Sache wie absichtlich vermieden hätte. Nie braucht er: „ich bin heilig" (Klostermann S. 432, 439). Auch finden sich bei ihm weder so kurze konzise Sätze wie in Levit. **18** und **19**, noch der Redefluß wie in Levit. **26**, Nöldeke S. 70.

4. Umgekehrt fehlen im Heiligkeitsgesetz manche Lieblingswendungen Ezechiels, z. B. die gewöhnliche Bezeichnung Gottes אֲדֹנָי יְהוִה. Nöldeke 70 f.

5. Das Heiligkeitsgesetz, besonders Levit. **19**, ist auch schon dem Deuteronomiker bekannt, vergl. Levit. **19**, 19 mit Deut. **22**, 9 ff.; Levit. **19**, 13 mit Deut. **24**, 14 f. Levit. **19**, 36 mit Deut. **25**, 13 ff. Levit. **19**, 35 f. mit Deut. **25**, 13—16. Levit. **18**, 9. 17. 23. **19**, 4. 14. **20**, 9 vergl. Deut. **27**, 14 ff. — vergl. Recension von Riehm in den Stud. u. Krit. 1873, S. 171: Deut. **17**, 1. **15**, 21 setzt die genaueren Bestimmungen Levit. **22**, 17—24 voraus; doch gehört dies Stück wahrscheinlich nicht dem Heiligkeitsgesetz an. — Auch ist Levit. **26** Vorbild von Deut. **28**, und einiges ist daraus aufgenommen, z. B. **28**, 22 aus Levit. **26**, 16. V. 36 aus Levit. **26**, 16. V. 13 aus Levit. **26**, 19.

6. Auch Jeremia kennt schon Levit. **26**. Ebenso sogar Jesaja, vergl. **30**, 17 mit Levit. **26**, 7. 8. Ebenfalls Amos, vergl. **9**, 13 mit Levit. **26**, 5. Am. **5**, 21 mit Levit. **26**, 31.

Während trotz dieser Instanzen Kayser S. 176 ff. an der Ansicht Grafs festhielt, hat Kuenen anerkannt, daß Ezechiel nicht der Verfasser des Heiligkeitsgesetzes sein könne. — Wellhausen (Bleek S. 173) stimmt dem zu. Er benutzt (Komposition ꝛc. S. 441 ff.) die Verwandtschaft des Heiligkeitsgesetzes mit Ezechiel nur, um jenes ungefähr in dieselbe Zeit mit Ezechiel herabzurücken: jenes Gesetz fuße auf der jehovistischen Gesetzgebung, d. h. auf dem Bundesbuch, modifiziere sie aber in ähnlicher Weise wie das Deuteronomium, und bilde auch ein Mittelglied zwischen dem Deuteronomium und dem Priestergesetz.

Durch Klostermanns Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs in der Zeitschrift für luth. Theologie 1877 H. 3

S. 401 ff. hat die ganze Frage eine neue, sehr eingehende Beantwortung gefunden. Hier ist die Beweisführung gegen die Ezechielsche Abkunft des Heiligkeitsgesetzes noch verstärkt und vervollständigt. Klostermann macht darauf aufmerksam, 1. daß die Berührungen zwischen Ezechiel und dem Heiligkeitsgesetz keineswegs das ganze Buch Ezechiels gleichmäßig durchziehen, daß sie vielmehr in einzelnen Kapiteln in auffallender Häufung vorkommen, wie es sich nur erklärt, wenn Ezechiel kurz zuvor, ehe er die betreffenden Reden hielt, die entsprechenden Abschnitte des Heiligkeitsgesetzes gelesen oder vorgelesen hatte, wohl auch seiner Predigt geradezu wie einen Schrifttext zu Grunde legte. Am instruktivsten und überzeugendsten ist in dieser Beziehung Ezech. **20**, ein Kapitel, das mit seinen gehäuften Reminiscenzen an das Heiligkeitsgesetz nur als eine Predigt verständlich ist, in welcher teils absichtlich, teils unabsichtlich die zuvor verlesenen Abschnitte des Heiligkeitsgesetzes nachklingen (Klostermann, S. 425 f.)

Ezechiel berührt sich mit dem Heiligkeitsgesetz vorzugsweise in den Stellen Ex. **31**, 13 ff. Levit. **18** und **19. 26**, 3 ff. — Dagegen fehlen die Formeln „ich Jhvh (euer Gott)", und „in den Wegen Jhvhs wandeln" gerade in den Abschnitten Ezech. **1—4. 40—48**, in denen man den Verfasser des Heiligkeitsgesetzes besonders erkennen sollte, während hier die Sprachverschiedenheit am größten ist. Vergl. Klostermann S. 433 ff.

2. zeigt Klostermann, daß wie mit den Reminiscenzen Ezechiels an Worte andrer Propheten, namentlich Jeremias, und an andre Gesetzesstellen sehr häufig auch specifisch ezechielische Ausdrücke sich verbinden, so auch in die Reminiscenzen an das Heiligkeitsgesetz fast überall specifisch ezechielische Worte eingewoben oder angefügt sind, wie es eben nur bei Reminiscenzen möglich ist. Klostermann S. 431: „Die Anklänge an Levit. **18—26** und überhaupt an das Heiligkeitsgesetz erscheinen bei Ezechiel nur ebenso wie die an die Propheten und an das Deuteronomium, namentlich seine umrahmenden Kapitel." Vor allem ist Deut. **4**, 29 und 30 in nicht geringem Maße von ihm benutzt. — Insbesondre sind gerade die Formeln des Heiligkeitsgesetzes, die Ezechiel häufig gebraucht und in denen man einen Hauptbeweis seiner Verfasserschaft gefunden hat, von ihm in der Art modifiziert und anders angewendet oder mit stehenden Zusätzen vermehrt, wie es nur bei dem Nachahmer eines Originals begreiflich ist. Besonders gilt dies gerade von der Formel: „ich Jhvh (euer Gott)," die Ezechiel fast durchweg, nämlich mehr als siebenzigmal mit כִּי אֲנִי verbindet, also nicht in der Form des Heiligkeitsgesetzes, sondern wie

Ex. 6, 7. 16, 12. Joel 2, 27. 4, 17. Nur fünfmal kommt diese Formel bloß mit כִּי vor, Ezech. 12, 25. 17, 24. 21, 4. 29, 6. 36, 23. Andre Modifikationen führt Klostermann S. 440 f. auf. Fünfmal steht bei Ezechiel der niemals im Gesetz sich findende Ausdruck: אֲנִי אֲדֹנָי יהוה. Verschieden sind auch die Zusätze zu der aus dem Heiligkeitsgesetz entlehnten Formel. Selten setzt Ezechiel noch אֱלֹהֵיכֶם bei; in den Stellen 28, 26. 34, 30. 39, 22. 28 ist dieser Zusatz durch Rücksicht auf die Heiden bestimmt. Die Formel ist ihm gleichsam abgenutzt; daher will er ihr durch Zusätze wieder Gewicht geben. Nur Kap. 20 ist sie bei Ezechiel ganz wie im Heiligkeitsgesetz gebraucht; aber hier haben wir eben eine Predigt über jenes Gesetz vor uns. Gerade in diesem Kapitel findet sich auch in V. 11. 13. 21. 25 der Gedanke, „wer die Satzungen und Rechte Jhvhs thue, der lebe durch sie"; dieser Gedanke kommt sonst nur noch Ezech. 18, 9 vor.

3. weist Klostermann nach, daß mit den Reminiscenzen an das Heiligkeitsgesetz oft auch solche an andre Stellen des Pentateuchs oder an prophetische Schriften verschmolzen sind, namentlich auch deuteronomische Ausdrücke öfter in sie einfließen. So verbindet Ezechiel חֻקּוֹתַי und מִשְׁפָּטַי 5, 6 (zweimal). 18, 17. 20, 16. 24. 37, 24. — 5, 7. 11, 20. 20, 11. 13. 19. 21. 11, 12. 18, 19. Aber 36, 27 kommt auch חֻקַּי vor; 11, 12. 36, 27: בְּחֻקַּי; sonst auch bei Ezechiel nur חֻקּוֹת oder andre Gesetzesbezeichnungen. — Außerdem aber erweist Klostermann auch überzeugend, besonders aus Ezech. 20, daß das Heiligkeitsgesetz dem Ezechiel und seinen Zuhörern als eine glaubwürdige Urkunde der göttlichen Willensoffenbarung an das Israel der Wüste, das nach Kanaan kommen sollte, gegolten hat. „Nur auf Grund der allgemeinen Geltung dieser Stücke des Heiligkeitsgesetzes als Urkunden über die Urzeit konnte Ezechiel so erzählen," bemerkt Klostermann S. 425 mit Recht zu Ezech. 20. Dann aber muß das Heiligkeitsgesetz damals auch schon seit lange überliefert gewesen sein. Somit muß es verhältnismäßig alt sein.

Dazu stimmen die inneren Merkmale, die wir wenigstens in den Geboten Levit. 18—20 beobachtet haben: ihr Inhalt, ihre Fassung, ihr Verhältnis zum Bundesbuch. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Gesetze selbst ein sehr hohes Alter besitzen. Die Einrahmung aber kann allerdings jüngerer Zeit angehören, obwohl Ezechiel sie bereits ebenso benutzt wie die Gesetze selbst, und Jesaja und Amos sie kennen.

Hat nun der Verfasser der Grundschrift das Heiligkeitsgesetz seiner Gesetzgebung einverleibt? oder hat erst ein späterer Redaktor sie ineinander gearbeitet? Für jenes scheint 1) zu sprechen die Art, wie das Sabbathsgebot des Heiligkeitsgesetzes in Ex. **31**, 13 zum organischen Bestandteil eines von der Hand des Verfassers der Grundschrift herrührenden Sabbathsgebotes gemacht ist. 2) Die Aufnahme der überarbeiteten Satzung Levit. **19**, 5—8 in die Opferthora Levit. **7**. Doch kann beides auch erst von einem Redaktor geschehen sein.

Für die Annahme, daß ein Redaktor erst das Heiligkeitsgesetz und das Priestergesetz miteinander verbunden hat, spricht: 1) die Einschaltung Levit. **19**, 20—25, wobei V. 20—23 jedenfalls ein Fragment der Grundschrift ist, kann so nur ein späterer Redaktor, nicht der Verfasser der Grundschrift vorgenommen haben; 2) nicht der Verfasser der Grundschrift, sondern erst ein späterer Redaktor kann die Einrahmung in sein Werk aufgenommen haben; denn diese enthält **20**, 24 die jehovistische Formel: „das Land, da Milch und Honig fließt", daneben allerdings **26**, 9—11 auch Ausdrücke der Grundschrift. Knobel S. 500 stellt zusammen, was er als gemeinsames Sprachgut der Grundschrift und des Heiligkeitsgesetzes, und was er als Sprachgut des Jehovisten und letzteren Gesetzes ansieht. Besondre Beachtung verdient noch, daß Levit. **26** sich auch auf die dem Heiligkeitsgesetz nicht angehörigen Bestandteile von Levit. **25** zurückbezieht, namentlich bei dem Gesetz über das Sabbathsjahr. — Es ist nicht recht glaublich, daß der Verfasser der Grundschrift in Kap. **26** die lange Rede aufgenommen haben sollte, die als solcher Abschluß bei ihm zu früh kommt.

Am wahrscheinlichsten dürfte folgendes sein:

1. Das Heiligkeitsgesetz selbst ist ein sehr altes und von der Grundschriftgesetzgebung unabhängiges Gesetzbuch; ebenso ist auch die Grundschriftgesetzgebung unabhängig von dem Heiligkeitsgesetz.

2. Die Einrahmung samt der großen Rede Lev. **26** rührt von einem sowohl mit der jehovistischen Schrift als mit der Grundschrift bekannten Verfasser her, und zwar wahrscheinlich von demselben, welcher das Heiligkeitsgesetz und die Grundschrift miteinander verbunden hat; daher nimmt er Levit. **26** auch auf Bestandteile der Grundschrift in Levit. **25** Bezug. Die große Rede in Kap. **26** fügte er ein als Abschluß der am Berge Sinai durch Mosen geoffenbarten Gesetze.

Seine Zeit wird dadurch bestimmt, daß Jesaja in **30**, 17 schon Levit. **26**, 7. 8 benutzt, ja schon Amos **9**, 13 auf Levit. **26**, 5 zu fußen scheint. — Daß schon Ezechiel das Heiligkeitsgesetz in seiner Einfügung in das pentateuchische Geschichtsbuch vor sich hatte, folgert Klostermann S. 444 daraus, daß Ezechiel sich auch durch die redaktionellen Einleitungsformeln der einzelnen Fragmente und durch Elemente der jetzigen Umgebung des betreffenden Textes bestimmen läßt; vergl. Ez. **14**, 4. 6. **20**, 27, 30 (Klostermann S. 423). Die Beweisführung setzt (S. 426) freilich voraus, daß auch Ex. **6**, 6—8 dem Heiligkeitsgesetze angehöre.

Jedenfalls sind Stücke des Heiligkeitsgesetzes in die Grundschrift eingearbeitet. Vorerst muß dahingestellt bleiben, ob der Verfasser der Grundschrift das selbst gethan hat oder erst ein Redaktor. Das aber ist gewiß: in der uns vorliegenden Gestalt setzt Levit. **26** die Bekanntschaft mit der Grundschrift voraus, und der Verfasser des Rahmens des Heiligkeitsgesetzes kennt nach Levit. **20**, 24 auch bereits den Jehovisten.

§ 17.

Die große Gesetzsammlung der mittleren Bücher des Pentateuchs. — Das Kultusgesetz und die Gottesdienstordnung (das sogenannte Priestergesetz).

Die meisten übrigen Gesetze der mittleren Bücher des Pentateuchs bilden ein in der Hauptsache gleichartiges Ganze. Zwar rühren sie nicht alle von *einer* Hand her, sind auch nicht zu ein und derselben Zeit geschrieben. Vielmehr finden sich einerseits eingelegte ältere Gesetze, andrerseits Nachträge und spätere Gesetzesnovellen, wenngleich nicht in dem Maße wie Wellhausen (Gesch. Isr. S. 8) meint. Dennoch sind sie alle von denselben Principien und Vorstellungen beherrscht, haben dieselbe Fassung, die gleiche Darstellungsform und dieselbe Ausdrucksweise. Eine Menge bestimmter termini kommt immer wieder und wieder vor. Auch beziehen sich die Gesetze vielfach aufeinander. Von vereinzelten untergeordneten Differenzen abgesehen stimmen sie miteinander überein und ergänzen sich so, daß man den Eindruck eines mit bewunderungswürdiger Konsequenz ins Detail ausgeführten einheitlichen Ganzen hat.

Aus dem Buch Exodus gehören hierher die Gesetze über das Pasach- und Mazzothfest Ex. **12**; die Beschreibung der Stiftshütte,

Priesterkleidung u. s. w. Ex. **25—31** und **35—40**. Sodann das Buch Levitikus mit Ausnahme der in § 16 dem Heiligkeitsgesetz zugeeigneten Stücke; endlich die meisten gesetzlichen Abschnitte in Num. **1—10. 15—19. 25—36**. Weil sie hauptsächlich im Buch Levitikus verzeichnet ist, nennt man sie auch die levitische Gesetzgebung.

I. Die Fassung aller dieser Gesetze ist der Art, daß sie sich durchweg als Aufzeichnung mündlicher Überlieferungen geben, welche von Moses ausgegangen sind; sie stellen sich dar als von ihm getroffene Anordnungen, die weit überwiegend schon sofort während der Wüstenwanderung zur Ausführung kommen sollten. Fast durchweg ist ihre Fassung den Verhältnissen angepaßt, in welchen sich Israel damals befand. Namentlich ist als Aufenthaltsort des Volkes das Lager vorausgesetzt; auch sind manche Anordnungen in Bezug auf den Transport des Heiligtums gegeben. Nur in wenigen Stücken ist das künftige Wohnen der Israeliten im Lande Kanaan in Aussicht genommen.

Dahin gehören die Bestimmungen über die verschiedenen Arten von Speisopfern, Levit. **2**; über die Quellen und die Aussaat, Levit. **11**, 36 ff.; über den Aussatz der Häuser, Levit. **14**, 33 ff.: „wenn ihr ins Land Kanaan kommt, das ich euch zum Eigentum gebe". Dieselbe Formel steht bei dem Gesetz über Erntefeste Levit. **23**, 10; über das Sabbath- und Jobeljahr Levit. **25**, 2. Die Heiligung von Häusern und Äckern ist Levit. **27**, 14 ff. und die Heiligung der Zehnten **27**, 30 ff. geboten. — Im Buch Numeri kehrt bei dem Opfergesetz **15**, 2 die Formel wieder: „wenn ihr in das Land eurer Wohnsitze kommt, das ich euch gebe"; ebenso bei der Bestimmung über Teigerstlinge Num. **15**, 17. Num. **18**, 20 ff. enthält die Ordnung der Einkünfte der Priester und Leviten. Von Num. **27** an folgen nach der Einnahme des Ostjordanlandes Bestimmungen über die Besitznahme des Landes Kanaan, und zwar beziehen sie sich in Kap. **27** und **36** auf das Ostjordanland; **33**, 50 ff. Kap. **34** und **35** auf das Westjordanland.

Der Hauptgegenstand und Hauptzweck dieser Gesetze ist die Ordnung des Gottesdienstes. Für die Beurteilung ist es von besondrer Wichtigkeit, daß es sich handelt um die Ordnung des Gottesdienstes am Nationalheiligtum, also den Nationalkultus. Was ihn nicht unmittelbar betrifft, mag es sonst noch so bedeutsam sein für das religiöse Leben Israels, oder was wesentlich Sache des einzelnen ist, das wird entweder ganz übergangen oder nur kurz berührt oder wenigstens nur so behandelt, daß seine Beziehungen zum Nationalkult und -heiligtum geregelt werden.

Daraus erklären sich manche Einwürfe Wellhausens, die er als Beweis späterer Abfassungszeit ansieht. Am auffälligsten sind folgende zwei Belege: ein für das religiöse und politisch-nationale Leben Israels überaus bedeutsames Institut war der Bann, vergl. Jos. 6 ff. 1. Sam. 15. Dennoch ist von demselben im Gesetz nur Levit. 27, 28 f. die Rede und zwar nur um die Nichtlösbarkeit dessen, was ein einzelner durch einen Bannfluch Jhvh geweiht hat, und die Nichtlösbarkeit eines gebannten Menschen festzustellen. — Ebenso war das Nasiräat ein für das religiöse Leben Israels bedeutsamer Brauch; vergl. die Geschichte Simsons, Samuels, Amos 2, 11. Das Gesetz Num. 6 aber redet nur von zeitweiligem Nasiräat, nicht von lebenslänglichem, und zwar nur mit Bezug auf die Dinge, in welchen der Nasiräer mit dem Nationalheiligtum in Beziehung trat oder insofern er sich am Nationalkult beteiligte.

Dahin gehört, daß vom Prophetentum kein Wort im ganzen Gesetz steht, und daß im Priesterkodex nur wenig von den Opfermahlzeiten die Rede ist. Wellhausen (Gesch. Isr. S. 71 ff.) findet in dem bedeutenden Überwiegen des Brandopfers und dem Zurücktreten der Friedensopfer ein Zeichen späterer Zeit, da in der älteren Zeit mit dem Opfer fast immer ein Mahl verbunden gewesen sei. Der Priesterkodex wisse nichts mehr von dem „Sich freuen, essen und trinken vor Jhvh“. Aber Wellhausen übersieht, daß der Priesterkodex das nicht regeln kann und will, was wie das Opfermahl in seinem Vollzug dem freien Belieben des einzelnen überlassen war. Soweit es aber einer Regelung bedurfte, giebt sie der Priesterkodex, namentlich bezüglich der Beschränkung des Opfermahls auf bestimmte Zeit; und er nimmt dabei Bestimmungen aus dem Heiligkeitsgesetz auf: Levit. 7, 11 ff. 15 ff.

Auch daß die Privatopfer zurücktreten und die Gemeindeopfer weit überwiegen, und daß demzufolge die mannigfachen Veranlassungen zu Opfern, welche sich für den einzelnen ergaben, nicht berücksichtigt sind, ist eine Folge des Zweckes und der Aufgabe des Priestergesetzes.

Besondere Verbote des Götzendienstes enthält diese Gesetzgebung nicht. Nur Levit. 17 ist der Zweck einer Opferbestimmung darin gesetzt, daß der Götzendienst verhütet werden soll; darüber siehe weiter unten. Wellhausen findet in dieser Bestimmung ein Zeugnis der nachexilischen Entstehungszeit, in welcher man gegen Götzendienst nicht mehr zu kämpfen hatte. Indes ein Gesetz, welches sich die Aufgabe stellt, den Nationalkultus zu regeln, dürfte wohl nicht der

Ort sein, um dagegen zu polemisieren, daß andern Göttern geopfert werde.

In der Gottesdienstordnung kommt zunächst der Ort des Gottesdienstes in Betracht. Als solcher erscheint hier überall die Stiftshütte, die in der Mitte des Lagers steht, ohel moed. Sie wird besonders ausführlich beschrieben. Sie ist die Wohnung Jhvhs inmitten seines Volks; dort kommt er mit seinem Volk zusammen. Von dort aus giebt er seine Offenbarungen; dort werden auch alle Opfer dargebracht. Dies letztere wird allerdings nur in einem Gesetz Levit. 17 ausdrücklich gefordert. Ja die Forderung geht hier so weit, daß überhaupt kein opferbares Tier geschlachtet werden solle, ohne daß dasselbe als Friedensopfer bei der Stiftshütte dargebracht werde. Diese Forderung wird motiviert mit der Absicht, zu verhüten, daß die Israeliten ihre Schlachttiere nicht den Seirim opferten. Das ist das Fundament, auf welches die ganze Gottesdienstordnung gegründet ist. Sonst aber wird die Einheit der Opferstätte nirgends gefordert, sondern nur vorausgesetzt.

Wellhausen, Gesch. Isr. S. 37 sagt: „Die Einheit des Kultus liegt dem Priesterkodex stillschweigend allenthalben zu Grunde, aber mit ausdrücklichem Anspruch macht sie sich nirgend geltend; sie ist nichts Neues, sondern etwas ganz Selbstverständliches". „Auf Grund des Priesterkodex wäre nie eine Reformation erfolgt, kein Josias hätte daraus gemerkt, daß der dermalige Zustand verkehrt sei und umgestaltet werden müsse; es wird ja gethan, als sei alles seit je in bester Ordnung". Daraus wird die Folgerung gezogen, daß diese Einheit für den Priesterkodex bereits thatsächlich vorhanden und allgemein anerkannt war.

Nun kommt auch nirgends eine Hindeutung auf andre Opferstätten vor; alle Höhen, alle die heiligen Opferstätten im Lande Kanaan sind als nicht vorhanden behandelt. Nur Jos. 22, besonders in V. 19. 23. 26. 29 zeigt, daß die Errichtung eines andren Opferaltars allerdings als Abfall von Jhvh und darum als unzulässig angesehen wird. — Aber es ist dabei zu bedenken, daß die Gottesdienstordnung sich als eine zunächst für die Wüstenwanderung, nicht als eine für das Land Kanaan gegebene darstellt, und daß Levit. 17 die Forderung der Einheit der Opferstätte eben auch nur mit Bezug auf die Verhältnisse der Zeit der Wüstenwanderung motiviert ist. — Von größerer Wichtigkeit aber ist, daß sich nirgends eine Andeutung findet, daß einst ein Tempelbau an die Stelle des tragbaren Zelt-

heiligtums treten solle; von der Stiftshütte ist die Rede, als ob keine andersartige Gotteswohnung in Aussicht genommen sei. Und ebenso findet sich keinerlei Hindeutung auf Jerusalem als künftigen Wohnsitz Jhvhs, keine Hindeutung darauf, daß dorthin einst das Volk aus den verschiedenen Gegenden des Landes sich zu Festfeiern versammeln werde. Höchstens kann man eine Hindeutung darauf in dem Umstande finden, daß die Priesterstädte sämtlich in den Gebieten von Juda, Simeon und Benjamin, also in der Nähe Jerusalems liegen (Jos. 21).

Ohne die angeblichen Eigentümlichkeiten des Priesterkodex bezüglich der Opfer, die Wellhausen (Gesch. Isr. S. 67 ff.) aufweist, zu berücksichtigen, sei nur bemerkt, daß die Wohlgefälligkeit der Opfer streng davon abhängig gemacht wird, daß das durch die göttlichen Vorschriften geregelte Ritual genau eingehalten wird. Die Priester werden dafür verantwortlich gemacht. Ist doch ein Versehen untergelaufen, so will Jhvh um des geheiligten Hohenpriesters willen darüber hinwegsehen, Ex. 28, 38. Num. 18, 1. 23.

Wellhausen findet in solchem Wertlegen auf die äußere Kultushandlung den Geist der nachexilischen Zeit. Im israelitischen Altertum war nach seiner Meinung das Opferverfahren ein ganz naturwüchsiges, und es konnte freies Belieben darin sich geltend machen. Ursprünglich mögen die Kanaaniter die Lehrmeister der Israeliten im Opferkultus gewesen sein. Nur darauf kam es an, wem das Opfer gebracht wurde (nämlich Jhvh statt dem Baal), nicht darauf, wie es gebracht wurde.

Soviel ist richtig, daß Opfersitten vorkommen, die dem Priestergesetz nicht entsprechen, z. B. Gideons Opfer, Richt. 6, 19—21. Aber hier handelt es sich nicht um volkstümliche Opfersitten, sondern um das Ritual im Nationalkultus. Schwierigkeit macht nur das Opfer der Söhne Elis 1. Sam. 2, 12—16. Aus sonstiger volkstümlicher Opfersitte argumentiert Wellhausen gegen die Existenz der Gottesdienstordnung des Priesterkodex. Als ob letztere nicht fest ausgebildet hätte daneben bestehen können. Die Polemik (Gesch. Isr. S. 56) gegen das Nebeneinanderbestehen von zwei verschiedenen Kultusweisen ist nicht zutreffend. — Wellhausen übersieht 1) daß von der Werkheiligkeit der nachexilischen Zeit in jener Grundanschauung nichts enthalten ist. Es wird ja nicht auf die Menge der Opferleistungen, überhaupt nicht auf die menschliche Leistung, sondern nur auf die göttliche Anordnung Gewicht gelegt. Jene Grundanschauung ist nur eine Folge der strengen Geltendmachung

des Grundsatzes, daß nur die Willenserklärung Jhvhs eine Handlung heilig macht. — 2) Er verkennt, daß der Charakter des Kultusakts ganz bestimmt ist durch den Charakter der Gottheit. Es ist ein Irrtum zu meinen, der Ritus sei indifferent gegen die Beziehung auf die Gottheit. — 3) Er verkennt, daß der Wahn des Volkes, durch äußerliche Opferleistungen Jhvh zufrieden zu stellen, den schon die ältesten Propheten bekämpfen, zu seiner notwendigen Voraussetzung hat, daß von der Priesterschaft und dem Volk großes Gewicht auf feste gottesdienstliche Formen gelegt wird. Wo ist ohne solche Voraussetzung jemals gottesdienstliche Werkgerechtigkeit entstanden? — Zwar ist S. 57 zugestanden, daß die Technik des Opferverfahrens bei den großen Heiligtümern schon recht früh vorhanden gewesen sein möge, ohne freilich darum gerade als echt mosaisch zu gelten. Aber er zieht daraus keinen Schluß auf das Alter des Priesterkodex; vielmehr könne die ausschließliche Legitimität eines bestimmten Rituals nur die Folge der Centralisation des Opferkultus in Jerusalem sein. Als ob es nicht auch schon lange zuvor ein Nationalheiligtum gegeben hätte! Vergl. das S. 142 gemachte Zugeständnis.

Nicht bloß vorausgesetzt, sondern wiederholt und streng eingeschärft wird, daß nur die Priester die Prärogative haben, das Heilige zu betreten und den Altardienst zu besorgen. Dabei ist aber nicht der Ausdruck Priester im allgemeinen gebraucht, sondern es heißt „Aaron" oder „Aaron und seine Söhne." Von den Priestern werden scharf die übrigen Leviten unterschieden. Diese teilen sich in drei Zweige. Aber nur Transport, Bewachung und Reinigung des Heiligtums und Handlangerdienste, welche sie den Priestern leisten müssen, gehören zu ihren Obliegenheiten, von denen die Laien ebenso streng ausgeschlossen sind, als sie und die Leviten vom priesterlichen Geschäft. Innerhalb der Priesterschaft wird nur ein Unterschied gemacht zwischen dem gesalbten Priester, d. h. dem Hohenpriester und den übrigen. Den Priestern werden nur gottesdienstliche Geschäfte und sonst theokratisch polizeiliche (z. B. hinsichtlich der Behandlung der Aussätzigen Levit. **13**) zugewiesen. Levit. **10**, 11 enthält eine Hindeutung auf ihre Pflicht, das Volk über das Gesetz zu belehren. — Dagegen findet sich keine Spur von einer Einteilung in Priesterklassen oder von der weiteren Rangordnung, die 2. Kön. **25**, 18 aufgezählt wird: כֹּהֵן הַמִּשְׁנֶה und drei Schwellenhüter. Ausgenommen ist höchstens Num. **19**, wo sich vielleicht eine Andeutung findet. Ebenso wenig kommt die in der exili-

schen und nachexilischen Zeit öfter erwähnte Bezeichnung des Hohepriesters vor: כֹּהֵן הָרֹאשׁ 2. Kön. 25, 18. Jer. 52, 24. Es findet sich keine Hindeutung auf die politisch einflußreiche Stellung des Hohenpriesters und der Priesterschaft in der nachexilischen Zeit; nichts von den späteren andersartigen Geschäften der Leviten, namentlich nichts von levitischen Sängern und Musikern; nichts von den Nethinim und den Knechten Salomos. Dagegen sind gelegentlich (Ex. 38, 8) Weiber erwähnt, die bei der Stiftshütte aufziehen; doch läßt sich dieser Gebrauch nur für die vordavidische Zeit belegen.

Wellhausen (Gesch. Isr. S. 123 ff.) stellt die Sache so dar: in der alten Zeit habe jeder wie in Nordisrael Priester werden können (S. 144). Zadok war ein Emporkömmling, der das vielleicht von Moses abstammende Priestergeschlecht Elis verdrängt hat (S. 129). Aber erst kurz vor dem Exil infolge der Reformation Josias entstand der Unterschied zwischen Priestern und Leviten. Letztere sind die abgesetzten Priester der Höhen. Ezechiel sucht den Unterschied gesetzlich zu sanktionieren. Erst in der nachexilischen Zeit werden die Priester auf Aaron, die Leviten auf Levi zurückgeführt. — Freilich giebt Wellhausen doch die Existenz eines Stammes Levi in der mosaischen Zeit zu; nur soll derselbe mit den nachmaligen Leviten nichts zu thun haben, sondern schon in der ersten Königszeit untergegangen und verschollen sein (S. 148). —

Sonst ist, wie Wellhausen S. 334 auch gelegentlich anerkennt, bei den Israeliten jede hervorragende Stellung im Gemeindewesen von der Geburt abhängig, es sei denn, daß sie so rein persönlicher Art ist wie die des Nasiräers und des Propheten. Dazu aber stimmt nicht die Behauptung, daß jeder habe Priester werden können. Es ist ein Widerspruch, wenn man erwägt, daß zur Zeit Serubabels die Abkunft von dem priesterlichen Geschlecht für so notwendig gehalten ward, daß, wer sie nicht nachweisen konnte, vom Priestertum ausgeschlossen wurde (Esra 2, 61 ff.). Und doch meint Wellhausen S. 152, mit Leichtigkeit habe man in der nachexilischen Zeit altersgraue Stammbäume geschaffen. — Er verwechselt die bloß schriftstellerische Erzeugung derselben in Bezug auf Personen der Vergangenheit mit einer Fabrikation, an welcher die gewichtigsten praktischen Interessen einer Familie und einer Gemeinschaft hingen.

Auch diese bestimmte Hervorhebung des Unterschiedes von Priestern und Leviten hängt mit dem Zweck zusammen, eine Kultusordnung für das Nationalheiligtum zu geben. Wir dürfen uns nicht wundern, daß die Sonderung sonst nicht so streng gemacht wird. Denn das ist eine allgemeine Erfahrung, daß das Volk die Abstufungen innerhalb des Klerus nicht besonders berücksichtigt, während dieser selbst sie streng geltend macht. Ebensowenig darf es auffallen, daß auch Leviten und selbst andre, wie Nasiräer oder

Propheten priesterliche Geschäfte verrichten. Das geschieht nie beim Nationalheiligtum.

Die Prärogative des Hauses Elis reicht in die Zeit der Ausführung aus Ägypten zurück (1. Sam. 2, 27). Das wird auch von Wellhausen S. 147 als möglich zugestanden.

Der Charakter des Gesetzes als eines Priestergesetzes zeigt sich ganz besonders in den genauen Bestimmungen über die Einkünfte, welche den Priestern zukommen. Besonders hervorzuheben ist: die Erstgeburten sind Jhvh heilig, aber in der Weise, daß sie durchweg als Einkünfte der Priester behandelt werden. Es wird festgehalten, daß die opferbaren zu opfern sind; aber das Fleisch gehört den Priestern. Die unreinen sollen gelöst werden, aber nicht wie Ex. **13** mit einem opferbaren Tier, sondern mit Geld nach Schätzung des Priesters nebst ein fünftel Aufschlag. Zugelassen ist aber auch der Verkauf, und der Erlös gehört den Priestern, Num. **18**, 15—18. Levit **27**, 26 f. Die in Ex. **13** geforderte Lösung der menschlichen Erstgeburt wird dahin bestimmt, daß der Lösungspreis fünf Sekel betragen soll. Ferner wird der Zehnte gefordert: Num. **18**, 21—32. Levit. **27**, 30—33. Die Leviten erhalten ihn und dürfen ihn verzehren, wo sie wollen, müssen aber den zehnten Teil davon an den Priester abgeben. — Seit Hiskia ist der Zehnte in Jerusalem abgeliefert worden, und so blieb es in der nachexilischen Zeit, Nehem. **10**, 38 f. Damit stimmt nicht die Angabe von Wellhausen S. 162.

Was endlich die Feste betrifft, so werden die drei Feste des Bundesbuches festgehalten. Neu kommt das Passah hinzu, aber nur als häusliche Feier; und immer wird gesondert von ihm und vom Mazzothfest gehandelt. Jede Feier hat den Charakter geschichtlicher Erinnerungsfeste. Sie werden datiert und die Opfer bestimmt, welche die Gemeinde an diesen Festen darzubringen hat. — Wellhausen S. 103 schildert das triste Einerlei der stereotypen Brand- und Sündopfer, welche die Feste ihrer Naturwüchsigkeit entkleiden.

Nur im levitischen Kultusgesetz finden sich Bestimmungen über Neumonde, die allerdings nur durch Opfer ausgezeichnet werden; der siebente Neumond dagegen wird sabbathlich begangen. Altertümlich war die volkstümliche Sitte, den Neumond dem Sabbath gleich zu begehen, z. B. Hos. **2**, 13. — Wellhausen S. 117 f. meint, im Priesterkodex sei der Sabbath zu einer ascetischen Leistung gemacht.

Indes schon Amos (8, 5) läßt den Kornwucherer sagen: „wann geht vorüber Sabbath und Neumond, daß wir Getreide verkaufen und Korn feil haben mögen?“ Dies spricht für den sabbathlichen Stillstand der Geschäfte im Reiche Israel.

Das levitische Kultusgesetz ordnet in Bezug auf das Mazzothfest für den ersten und siebenten Tag gottesdienstliche Versammlung und Sabbathruhe an, in Abweichung von Ex. **13** und dem Bundesbuch. — Beim Laubhüttenfest wird der erste Tag ausgezeichnet; dann kommt der achte als Schlußfest hinzu. Schließlich das Versöhnungsfest, Levit. **16**.

Auf die Ordnung der staatlichen und socialen Verhältnisse, auf sittliche und rechtliche Fragen läßt sich der Priesterkodex wenig ein. Wesentlich sind nur die Bestimmungen über das Sabbath- und Jobeljahr, Levit. **25**. Das Gesetz über das Sabbathjahr ist eine Überarbeitung des Bundesbuchsgesetzes Ex. **23**, 10 f., jedoch so, daß aus der bloßen Brache mittels der Sabbathsidee ein unpraktisches Sabbathsjahr gemacht wird. — Das Jobeljahr bezieht sich auf den Familiengrundbesitz, den Kauf und Verkauf desselben und auf die israelitischen Leibeigenen. Hier findet eine Abweichung von der Bestimmung in Ex. **21** statt: im Jobeljahre wird der Leibeigne frei. Überhaupt aber soll er nicht als Sklave behandelt werden. — Eine nähere Ausführung von Ex. **21**, 13 findet sich in der Anordnung der Asylstädte, Num. **35**, 9—34; der Unterschied von Mord und unvorsätzlichem Totschlag ist festgestellt. Das Erbrecht ist Num. **27** und **36** behandelt. Das Privatleben ist wesentlich nur in Betracht gezogen in Bezug auf levitische Reinheit. Nur eine Stelle enthält eine auf das eheliche Leben gehende Bestimmung: das Gottesurteil über ein des Ehebruchs verdächtiges Weib, Num. **5**, 11 ff.

Von Wichtigkeit ist aber, was in dieser Beziehung vorausgesetzt ist. Im ganzen Gesetzbuch findet sich keine Beziehung auf den König, wohl aber wird Levit. **4**, 22 der Stammfürst hervorgehoben. Num. **35**, 24 wird der Tod des Hohenpriesters erwähnt, mit dessen Tode eine neue Periode beginnt, welche dem Flüchtigen Amnestie gewährt. Aus dieser dem Hohenpriester eingeräumten wichtigen Stellung ziehen Vatke und Wellhausen die Folgerung, daß dies Gesetz im persischen Zeitalter geschrieben sein müsse; denn während des ausländischen Regimentes über Israel lag die Gewalt in der Hand des Hohenpriesters. Aber nirgends findet sich eine Hindeutung auf jene späte Zeit. Vielmehr ist allenthalben die altüberlieferte Stamm-, Ge-

schlechts- und Familienverfassung vorausgesetzt; nur finden die Stadtältesten keine Erwähnung.

In Bezug auf die Eigentumsverhältnisse gelten die allereinfachsten Bestimmungen. Ebenso auch im Gerichtswesen. Die Blutrache ist Num. **35**, 30 geboten. — Bei den Strafbestimmungen für Gotteslästerung, Levit. **24**, 10 ff. nebst den andern privatrechtlichen Gesetzen, Levit. **24**, 17 ff. und bei der Strafansetzung für Sabbathschändung ist unsicher, ob sie zum Priestergesetz oder zum Heiligkeitsgesetz gehören.

Besonders beachtenswert ist noch, wie sich das Priestergesetz bezüglich der Fremdlinge stellt. — Nach dem Dekalog (Ex. **20**, 10) soll die Sabbathsruhe auch dem Fremdling zu gute kommen. Das Bundesbuch schärft Ex. **22**, 21. **23**, 9. 12 Gerechtigkeits- und Liebespflichten gegen ihn ein. Das Heiligkeitsgesetz sorgt für ihn (Levit. **19**, 10. 33 f.) und erklärt die Verbote von Blutschande und Molochsdienst als für ihn mitgiltig (Levit. **18**, 26. **20**, 2). So auch stellt das Priestergesetz ihn nicht nur in Bezug auf das Strafrecht (Levit. **24**, 16. 22. Num. **35**, 15), sondern auch auf den Gottesdienst dem Israeliten völlig gleich. Sogar am Passah darf der Fremde teilnehmen, falls er sich und seine männlichen Angehörigen beschneiden lassen will, Ex. **12**, 48. Das Opferinstitut ist auch für ihn errichtet, selbst die Teilnahme am Sühnopfer steht ihm offen. Ein Recht gilt dem Einheimischen wie dem Fremdling: beide sollen am Versöhnungstage fasten, Levit. **16**, 29; beide sollen das Passah feiern, Num. **9**, 14; beide nur bei der Stiftshütte opfern, Levit. **17**, 8; beide in gleicher Weise die privaten Friedens- und Brandopfer darbringen, Levit. **22**, 18. 25. Für beide gelten die gleichen Opferbestimmungen (Num. **15**, 14 ff. **26**, 30) und dieselben Anordnungen bei Verunreinigung durch Berührung eines Toten (Num. **19**, 10 ff.) Der einzige Punkt, in welchem der Fremdling hinter den Einheimischen zurückgesetzt wird, ist die für den israelitischen Leibeigenen günstigere Bestimmung Levit. **25**, 47; doch kann ihm für einen israelitischen Leibeigenen ein gesetzlich fixiertes Lösegeld gezahlt werden.

Im Deuteronomium finden wir zwar auch die humane Fürsorge für die Fremdlinge: Deut. **1**, 16. **10**, 18 f. **14**, 29. **16**, 11. 14. **26**, 11 ff. **24**, 14. 17. 19 ff. **27**, 19. Aber daneben ist keine Gleichstellung mehr vorhanden z. B. in Bezug auf die nebelah; der Fremdling mag Gefallenes genießen oder verwerten, Deut. **14**, 21. Den Fremden darf man mahnen wegen einer Schuld, **15**, 3; er ist vom Erlaßjahr ausgeschlossen. Ebenso

wenig kann er zur Königswürde gelangen, **17**, 15. Ihm gegenüber ist der Wucher erlaubt, **23**, 20. Und **28**, 43 enthält die Drohung, daß der Fremde übermächtig werden würde.

Alle jene obigen Bestimmungen der levitischen Gesetzgebung passen nun wenig zu der Grundtendenz Esras und Nehemias, alle Nichtisraeliten aus der Gemeinde auszuscheiden. Der Priesterkodex enthält keine einzige Bestimmung, welche die Tendenz Esras begünstigt, überhaupt nichts, was den Verkehr Israels mit Heiden beschränkt oder die Absonderung von ihnen wie in den Tagen Esras zur ernsten Pflicht macht.

II. Über das Zeitalter dieser Gesetzgebung gehen die Ansichten weit auseinander. Die einen schreiben das meiste davon Mosi zu oder verlegen wenigstens seine Aufzeichnung in die mosaische Zeit; so namentlich Bertheau und Bleek. — Dagegen hat Graf (die geschichtlichen Bücher des A. T., 1866) eingehend die Ansicht zu begründen versucht, daß diese ganze Gesetzgebung erst der nachexilischen Zeit des zweiten Tempels angehöre und großenteils Esra zum Verfasser habe, teilweise aber aus noch späteren Zusätzen aus der Zeit nach Esra und Nehemia bestehe; eine Ansicht, die früher namentlich von George, Vatke, von Bohlen, hernach von Reuß vertreten war, von Graf aber annehmbarer gestaltet worden ist. Vergl. auch Wellhausen, und den litterarhistorischen Nachweis dafür bei Kayser.

Für die Verlegung der wichtigsten Stücke dieser Gesetzgebung in die mosaische Zeit, nämlich der Abschnitte Ex. **25—31**. Levit. **1—7**. **11—16**. Num. **10**, 1—8. Num. **19**, macht Bleek besonders geltend:

1. Es wird in diesen Gesetzen der Aufenthalt Israels im Lager und das Wohnen in Zelten vorausgesetzt, z. B. in den häufigen Ausdrücken: „außerhalb des Lagers, in das Lager kommen" Levit. **4. 13. 14. 16**. Num. **19**.

2. Als die bei gottesdienstlichen Handlungen funktionierenden Personen werden gewöhnlich Aaron und seine Söhne genannt, nicht die Priester: Ex. **27—30**. Levit. **1. 2. 3. 6. 7. 16**. Num. **19**. Bleek meint: in späterer Zeit, als die Israeliten schon in den Städten des Landes Kanaan wohnten, und als weder Aaron noch seine Söhne mehr am Leben waren, hätte man diese Gesetze gewiß nicht in der Fassung niedergeschrieben, in welcher sie gar nicht mehr unmittelbar anwendbar waren.

3. Die in Levit. **15** enthaltene Bestimmung, daß die Blut- und Samenflüssigen nach ihrer Genesung zwei Tauben bei der Stiftshütte als Opfer darbringen sollten, sei nur in einer Zeit ausführbar gewesen, in welcher noch das ganze Volk in der Nähe des Heiligtums lebte, also in der mosaischen Zeit.

4. Im Sündopfergesetz Levit. **4** werde außer dem gemeinen Mann nur der Hohepriester und der Stammfürst berücksichtigt, während der König unerwähnt bleibe.

Indes, der letztere Grund würde jedenfalls nur für die vorkönigliche, aber nicht für die vormosaische Zeit beweisen. Ja im Anfange der Königszeit konnte ein Autor, der die Absicht hatte und sich bewußt war, von Moses her überlieferte Anordnungen aufzuschreiben, den König aus dem Spiel lassen. — Auch der dritte Grund ist nicht haltbar; denn jene Krankheiten waren nicht so häufig, daß die angeordneten Opferdarbringungen nicht auch bei größerer Entfernung vom Heiligtum in der nachmosaischen Zeit hätten ausgeführt werden können. Die Aussatzgesetze und das ganze analoge Wöchnerinnengesetz, von denen man dasselbe sagen könnte, sind ja noch zur Zeit Christi beobachtet worden. — Aber auch die beiden ersten Argumente Bleeks geben uns durchaus keine zuverlässigen Kennzeichen der mosaischen Abkunft an die Hand. In der Absicht und in dem Bewußtsein, über von Moses her überlieferte Anordnungen zu berichten, konnte doch gewiß auch ein Späterer die Fassung der Gesetze in den bezeichneten Punkten den Verhältnissen der mosaischen Zeit anpassen. Es war doch eine sehr einfache Sache und ein natürliches Verfahren, daß er in jenem Bewußtsein statt von Städten und Häusern, vom Lager und von Zelten, und statt von Priestern von Aaron und seinen Söhnen redete. Letzteres hatte noch überdies den Vorteil, daß damit immer aufs neue daran erinnert ward, daß das Priestertum nur dem Geschlecht Aarons zukomme. Die Anwendung der Gesetze in der vorliegenden Fassung auf die Verhältnisse der späteren Zeit hatte auch keine besondren Schwierigkeiten.

Gegen die Ansicht Bleeks entscheidet:

1. Laut den Einleitungsformeln wollen diese Gesetze gar nicht als von Moses oder in der mosaischen Zeit geschrieben, sondern als spätere Aufzeichnung einer von Moses herstammenden mündlichen Überlieferung betrachtet sein.

2. Es ist auch äußerst unwahrscheinlich, daß von Moses selbst, dem Manne der That, oder während der Wüstenwanderung von einem andern solche Stücke, in welchen z. B. die Stiftshütte und die Priesterkleidung bis ins einzelste hinein beschrieben werden, verfaßt sein sollen.

3. Wegen ihrer Gleichartigkeit und wegen ihres Zusammenhanges mit den fraglichen Gesetzen müßten auch die meisten andern Bestandteile der levitischen Gesetzgebung der mosaischen Zeit zugeeignet werden, und zwar darunter solche, die auch Bleek der mosaischen Zeit nicht zuzueignen wagt.

4. Endlich kommen in den bezeichneten Gesetzen einzelne Bestimmungen vor, die während der Wüstenwanderung gar nicht ausführbar waren, z. B. die Forderung, daß das Feuer des Brandopferaltars immerfort brenne, Levit. **6**, 5 f. Unhaltbar ist Bleeks Vorstellung, daß glühende Kohlen auch während des Transports auf dem Altar sich befanden. Damit war indes der Vorschrift nicht genügt. Der Altar war nur ein Holzgestell (Ex. **27**, 8), das bei der Aufstellung mit Erde oder Steinen ausgefüllt ward. Beim Aufbruch des Volkes sollte Aaron ihn mit einer Purpurdecke verhüllen, Num. **4**, 13. Trotz des Widerspruches mit Levit. **6**, 5 hält Bleek Num. **4** für mosaisch!

Im ganzen ist das Priestergesetz entschieden eine spätere Ausbildung dessen, was im Bundesbuch in Bezug auf die gottesdienstlichen Verhältnisse bestimmt war, und zwar in priesterlichem Interesse ausgeführt.

Die Ansicht Grafs andererseits geht von dem Bestreben aus, die Entstehung der pentatenchischen Gesetze aus den geschichtlichen Verhältnissen Israels zu begreifen und stützt sich vorzugsweise auf den Satz: in der ganzen vorexilischen Zeit finden sich nach dem Zeugnis der Geschichte Zustände und Verhältnisse, namentlich gottesdienstliche, welche mit dieser levitischen Gesetzgebung im Widerspruch stehen und aus welchen diese historisch nicht herausgewachsen sein kann. Besonders kommt hier die Thatsache in Betracht, daß bis zur Zeit Hiskias das Opfern an verschiedenen heiligen Orten als erlaubt gilt. Selbst der Hohepriester Jojada als Vormund des Königs Joas drang nicht auf Abschaffung des Höhenkultus, 2. Kön. **12**, 3. 4. — Auch legt Graf großes Gewicht darauf, daß in der ganzen vorexilischen Zeit das Priestertum nicht als Privilegium des Hauses Aaron, sondern als dem gesamten Stamm Levi zukommend darge-

stellt werde. — Ebenso ist für die Ausführung vieler wichtiger Gesetze wie auch für das Vorhandensein wichtiger Institutionen der levitischen Gesetzgebung in der vorexilischen Zeit kein geschichtliches Zeugnis beizubringen. Erst in der Zeit des zweiten Tempels, zur Zeit Esras und Nehemias lebte das israelitische Volk in Verhältnissen, welche den in dieser Gesetzgebung vorausgesetzten genau entsprechen; und hinsichtlich dieser Zeit ist auch die Beobachtung dieser levitischen Gesetzgebung in vielen Einzelheiten bezeugt. Nur in dieser Zeit könne daher die levitische Gesetzgebung entstanden sein. — Auch Wellhausen erklärt die Neh. **8—10** geschilderte Gesetzesvorlesung des Gesetzes für die Zeit seiner Abfassung, resp. seiner Redaktion (Gesch. Isr. S. 421 ff.).

Ein zweiter Hauptgrund Grafs ist, daß das Deuteronomium, dessen Abfassung er in die Zeit Josias setzt, nur Bekanntschaft mit den Gesetzen des Bundesbuches (Ex. **13. 20—23. 34**), dagegen keinerlei Bekanntschaft mit der gesamten levitischen Gesetzgebung verrate. — Diesen Beweis hat Kayser zu vervollständigen gesucht. Er will auch nachweisen, daß der Deuteronomiker nur die jehovistische Darstellung kenne, während Graf ursprünglich zugab, daß der Deuteronomiker die Geschichtserzählung der mittleren Bücher des Pentateuchs wesentlich in der uns vorliegenden Gestalt gekannt habe. Später hat Graf dieses Zugeständnis stillschweigend zurückgenommen.

Dieser zweite Grund wird sich als nicht stichhaltig erweisen. Dagegen liegt in dem ersten allerdings ein Problem vor, das, wenn man die levitische Gesetzgebung der vorexilischen Zeit zueignet, nicht leicht befriedigend zu lösen ist und zu der Grafschen Ansicht hinzutreiben scheint. Allein letztere ist trotzdem unhaltbar. 1) Es ist schwer glaublich, daß in der nachexilischen Zeit, einer Restaurationsperiode, ein so bedeutender Teil des Gesetzbuchs erst entstanden sein solle. Das ganze Ansehen, welches Esra genießt, beruht darauf, daß er nicht etwa als Prophet oder Gesetzgeber von Jhvh gesandt ist, sondern ein vor allen andern des Gesetzes kundiger Mann ist. Er erhebt keineswegs den Anspruch, von Gott zur Verkündigung seines Willens gesandt zu sein, sondern er nimmt nur für das schriftlich vorhandene Gesetz Jhvhs Autorität in Anspruch und will nur dessen Prediger und Dolmetscher sein. Seine ganze Wirksamkeit hat das Vorhandensein des im allgemeinen als verbindlich anerkannten und wesentlich abgeschlossenen Gesetzbuches zur Voraussetzung. — Vergl. Delitzsch, Der Esra der Überlieferung und der Esra der neuesten

Pentateuchkritik, Zeitschrift für lutherische Theologie 1877, S. 445 ff. Esra gilt als der Wiederhersteller des Gesetzes. Durch ihn ist die Umschreibung der alten Schrift in die Quadratschrift veranlaßt. Auf ihn wird die Abgabe des Zehnten an den Priester, gegen die Bestimmung des Pentateuchs, und sonst nur unbedeutende Satzungen, aber kein Gebot der Thora zurückgeführt. Das ist ein innerer Widerspruch, daß Esra ein heiliges Gesetzbuch zum Fundament der Theokratie gemacht und dasselbe erst selber fabriziert haben soll.

2) Sodann ist gegen Graf hervorzuheben, daß weder der Inhalt des Priestergesetzes noch die geschichtlichen Verhältnisse desselben in die nachexilische Zeit passen. Die Voraussetzung dieser Gesetze sind viel einfachere und altertümlichere Verhältnisse, als man in der nachexilischen Zeit und auch schon in der späteren Königszeit antrifft. Überall sind die einfachen volkswirtschaftlichen Verhältnisse vorausgesetzt, in denen noch das Familiengrundstück der Hauptbesitz war, aber nicht die späteren seit der Entwicklung des Städtelebens und der Industrie eingetretenen Verhältnisse, in denen der Erbacker keine so bedeutende Rolle mehr spielt. Ackerbau und Viehzucht erscheinen in diesen Gesetzen als die Hauptbeschäftigung. Anders schon verhält es sich im Deuteronomium, welches das Wohnen in Städten voraussetzt. Letzteres ist nur in wenigen Stellen der Gesetze, z. B. Levit. **14** erwähnt. Nirgends kommt der Ausdruck vor: „in den Thoren"; nirgends sind die „Stadtältesten" genannt. Alles dies kann nicht aus Accommodation an die vorausgesetzte Situation erklärt werden. Der Deuteronomiker accommodiert sich auch dem Standpunkte Mosis, aber überall verrät er doch die späteren Zeitverhältnisse, unter denen er schreibt.

Nirgends finden sich in der levitischen Gesetzgebung Anachronismen: diese Gesetze kennen keine Beziehung auf Jerusalem und den Tempel. Die Stiftshütte wird beschrieben, als ob sie das Nationalheiligtum bleiben sollte. Sie wissen nichts von der späteren Rangordnung der Priester, oder der Einteilung der Priester und der Leviten in einzelne Klassen, nichts von drei Schwellenhütern, von nethinim und den Knechten Salomos. Urim und thummim ist genannt, während es der nachexilischen Zeit fehlte, Esra **2**, 63. Nehem. **7**, 65. Unbekannt ist der Gesetzgebung auch die spätere Bezeichnung des Hohenpriesters als כֹּהֵן הָרֹאשׁ, 2. Kön. **25**, 18. Jer. **52**, 24.

Allerdings muß man als möglich zugeben, daß ein späterer Schriftsteller sich habe so sehr in den Geist der mosaischen Zeit ver-

senken können, daß er sie in der uns vorliegenden Weise zu schildern vermochte. Aber solches Archaisieren würde eine bedeutende Kunst und eine bewußte Tendenz, die alles übersteigt, voraussetzen.

> Wellhausen, Gesch. Isr. S. 9. 10. 128. 168 f. meint: „Der Priesterkodex suche mit Fleiß das Kostüm der mosaischen Zeit einzuhalten und seine eigne, soviel es immer gehe, zu maskieren". Diese archäistische Verbrämung erstreckt sich auf alles und jedes, auf gottesdienstliche und weltliche Verhältnisse, ja sogar auf Ausdrucksweise und Sprache. Und die Maskierung ist so gut gelungen, daß nirgends, wie bei dem Deuteronomiker, unwillkürlich Beziehungen auf spätere Verhältnisse untergelaufen sind.

Solches Verfahren aber würde ein Betrug zu nennen sein. Wenn der Chronist seine aus dem Gesetzbuch geschöpften Anschauungen in frühere Zeit zurückträgt und danach die Geschichte modelt, so ist das entschuldbar. Er kann sich die Geschichte der Vorzeit nicht anders denken als so, daß er die anerkannte Gültigkeit des heiligen Gesetzbuches voraussetzt. Aber bei Esra und seinen Genossen, die mitten in der Gesetzesfabrikation stehen, müßte man doch eine bewußte und raffinierte Versetzung in das Altertum voraussetzen. Und wie trefflich ist ihnen ihr Betrug gelungen. Nicht lange nachher, zur Zeit des Chronisten, konnte man sich die Vorzeit schon gar nicht mehr anders denken, als sie in diesem Gesetzbuch dargestellt ist. Ein derartiger Fälscher müßte an Geschicklichkeit den Fabrikanten der pseudoisidorischen Dekretalen bei weitem übertroffen haben. — Und die Sache wird noch wunderbarer, wenn man bedenkt, daß es nicht einmal ein einziger Mann war, der dies Kunststück fertig gebracht hat. Der Priesterkodex soll durch eine ganze Schule von Priestern entstanden sein (Wellh. S. 420 f.); und nun haben alle dieselbe Geschicklichkeit im Archaisieren bewiesen!

Hervorgehoben zu werden verdient auch, wie wenig das Verhältnis der hohepriesterlichen Familie zu Esra und Nehemia dazu paßt, daß das Priestergesetz dem Hohenpriester eine so bedeutsame Stellung in der Theokratie giebt. Gerade der Hohepriester und seine Familie widersetzte sich den Bestrebungen Esras und Nehemias, die Heiligkeit der Gemeinde durch strenge Absonderung von den Heiden zu sichern. Vergl. Riehm, Biblisches Handwörterbuch, Art. Eliasib.

3) Selbst in Bezug auf die gottesdienstlichen Verhältnisse entspricht der Priesterkodex nicht durchaus der nachexilischen Zeit, trotzdem die letztere sich im allgemeinen an die gesetzliche Ordnung hält. Viele Angaben der Gesetzgebung lassen sich schlechterdings nicht als

in der nachexilischen Zeit entstanden begreifen und widersprechen zum Teil der in jener Zeit herrschenden Praxis. So kommt im Pasachgesetz Ex. **12**, das nach Graf die nachexilische gesetzliche Fixierung eines im Exil aufgekommenen Brauches sein soll, das allgemeine Priestertum jedes israelitischen Hausvaters noch zu seinem Recht. Dagegen in der nachexilischen Zeit ist dies allgemeine Priestertum ganz abhanden gekommen: das Pasachlamm muß in Jerusalem geschlachtet werden, wie schon das Deuteronomium zur Pflicht machte; die Leviten schlachten es, und das Blut kommt nicht mehr an die Thürpfosten der Häuser, sondern an den Altar. So widerspricht die nachexilische Praxis völlig dem alten Kultusgesetz.

> Wellhausen empfindet diesen Widerspruch und bezeichnet daher S. 103 das Passah als den einzigen Rest des Mahlopfers. Diese alte Sitte erscheine als eine sonderbare Ausnahme, und die Feier im Hause statt vor Jhvh habe etwas Zwitterhaftes und mache das Opfer fast zu einer profanen Schlachtung.

Ferner ward in der nachexilischen Zeit der Zehnte in Jerusalem abgeliefert; nach der levitischen Gesetzgebung hingegen dürfen die Leviten ihn an ihren Wohnsitzen verzehren (vergl. dagegen Wellhausen S. 162. S. 171 ff.). — Sodann tritt in der Zeit des zweiten Tempels unter den Leviten als die angesehenste Klasse die der Tempelsänger und -musiker hervor; in der levitischen Gesetzgebung ist von einer solchen Funktion der Leviten gar nicht die Rede. — Eine weitere Differenz findet sich bezüglich der Tempelsteuer. Nach Ex. **30**, 11 sollte ein halber Sekel von jedem israelitischen Manne bezahlt werden, so oft eine Volkszählung stattfand. In der Zeit Nehemias aber wird daraus eine jährliche Abgabe von einem drittel Sekel (Nehem. **10**, 30), und in der Zeit des Chronisten wird eine jährliche Tempelsteuer in der Höhe von einem halben Sekel eingefordert, 2. Chron. **24**, 6 ff.

4. Gegen Grafs Ansicht spricht auch der Umstand, daß die deuteronomische Gesetzgebung die Bekanntschaft mit dem Priesterkodex voraussetzt. Schon Kleinert und mehr noch Wellhausen wollen zwar nachweisen, daß das Deuteronomium in der Gesetzesentwicklung vielmehr in der Mitte stehe zwischen dem Bundesbuch und dem Priestergesetz. Thatsache ist, daß das Deuteronomium vielfach an das Bundesbuch anknüpft, und zwar gerade in den Anordnungen, in welchen das Priestergesetz vom Bundesbuch abweicht. So ist bemerkenswert, daß es **15**, 12 die Bestimmung des Bundesbuches Ex. **21**, 2 geltend macht, im Unterschied von dem Gesetz Levit. **25**, 39. Ferner faßt das

Deuteronomium die Erstgeburten und Zehnten nicht als Priestereinkommen auf; es kennt Kap. **16** nur eine Dreizahl der Jahresfeste, und bezeichnet in Übereinstimmung mit dem ältesten Gesetz Ex. **13**, 6 den siebenten Tag als den eigentlichen Festtag, Deut. **16**, 8. — Aber ein doppeltes ist in Rechnung zu nehmen: Einmal war das deuteronomische Gesetzbuch ein Volksgesetzbuch wie das Bundesbuch, daher enthielt es keine priesterliche Kultusordnung. Und sodann giebt es noch eine andere Möglichkeit, den Thatbestand zu erklären, als die chronologische Mittelstellung des Deuteronomiums zwischen dem Bundesbuch und dem Priestergesetz: der prophetische Erneuerer des Gesetzes kann über das ihm bekannte Priestergesetz direkt auf das mosaische Bundesbuch zurückgegangen sein. Man darf eben nicht ohne weiteres eine gerade fortlaufende Entwicklung voraussetzen, vergl. die treffenden Bemerkungen von Nitzsch, Stud. u. Krit. 1836, S. 1100 f. —

Und daß diese letztere Möglichkeit die dem wirklichen Sachverhalt entsprechende ist, ergiebt sich aus zwei Gründen:

a) Das Deuteronomium ist nachweislich mit dem Priestergesetz bekannt und setzt dasselbe voraus, vergl. Stud. und Kritiken 1868, S. 359 ff. 1873, S. 170—182. — Diese Bekanntschaft ergiebt sich aus dem Abschnitt Deut. **14**, 1—21, wo das Speisegesetz betreffend den Genuß reiner und unreiner Tiere Levit. **11** in etwas verkürzter Gestalt reproduziert wird. Graf selber muß zugeben, daß der Deuteronomiker dieses Gesetz nicht geschrieben haben könne, sondern daß es ein von ihm vorgefundenes älteres Gesetz sein müsse; nur sei dies ältere Gesetz nicht in Levit. **11** zu suchen. Indes läßt sich diese Behauptung Grafs mit Beweisen entkräften. Es hat Levit. **11** ganz das Gepräge des sonstigen Priestergesetzes — abgesehen von dem aus dem Heiligkeitsgesetz stammenden Schluß; sonst könnte man allerdings meinen, die gemeinsame ältere Vorlage sei das Heiligkeitsgesetz. Charakteristisch sind die Ausdrücke des Priestergesetzes, die im Deuteronomium nur Kap. **14** vorkommen; im ganzen Deuteronomium finden wir das Suffix ־הוּ nicht, nur an dieser Stelle steht es; vergl. Ryssel S. 85, Anm. 2. — Ein schlagender Beweis dafür, daß es die uns Levit. **11** vorliegende Gestalt des Gesetzes ist, die der Deuteronomiker vor Augen hat, liegt in folgendem: Den Schluß des Gesetzes von Levit. **11**, 24 an hat der Deuteronomiker weggelassen, zum Teil darum, weil er nach Deut. **14**, 3 nur angeben will, was nicht gegessen werden darf, während in der Levitikusstelle vorwiegend noch von der Verunreinigung durch Berührung der

Aase die Rede ist. Deut. **14**, 8 hat er aber trotzdem aus Levit. **11**, 8 den Satz aufgenommen: „ihr Aas sollt ihr nicht anrühren", zum deutlichen Zeugnis, daß das von ihm vorgefundene Gesetz auch von der Verunreinigung durch Berührung handelte.

Letzterer Satz steht auch in den Septuaginta, er ist also kein späterer Zusatz aus Exodus im deuteronomischen Text; wenigstens hat man zu solcher Annahme keinen textkritischen Anhalt. — Nach Wellhausen ist auch der Schluß des Gesetzes von Lev. **11**, 24 an ein späterer Zusatz; aber gesetzt auch, dies sei der Fall, so hat der Deuteronomiker diesen späteren Zusatz bereits vor sich gehabt. — Wellhausen hat die obige Beweisführung ignoriert, und Kayser hat dagegen nur vorgebracht, daß solches Detail nicht in Betracht kommen könne.

Hat der Deuteronomiker den Abschnitt Levit. **11** gekannt, so kann das auch von andren Stücken des Priestergesetzes, namentlich den Reinigkeitsgesetzen gelten. So wird Deut. **24**, 8 ausdrücklich bezeugt, daß Gott den Priestern Gebote über die Behandlung des Aussatzes gegeben habe. Das kann sich nur auf die in Levit. **13** und **14** enthaltenen Gebote beziehen; auch der charakteristische Ausdruck: „Plage des Aussatzes" ist daraus vom Deuteronomium aufgenommen. — Die Festgesetze in Deut. **16** weisen Bekanntschaft mit Ex. **12** auf; aus diesem Gesetze sind z. B. die Ausdrücke יעשה פסח ליהוה (Ex. **12**, 48) und חִפָּזוֹן (eilige Flucht, Ex. **12**, 11). Und aus Levit. **23** haben die deuteronomischen Festgesetze z. B. **16**, 13 den Namen חַג הַסֻּכּוֹת entlehnt. — Deut. **10**, 1. 3 ist die Bundeslade erwähnt, die Moses auf göttlichen Befehl aus Akazienholz angefertigt habe. Diese Notiz beweist die Bekanntschaft des Deuteronomiums mit Ex. **25**, 10. Wellhausen S. 381 f. sucht diese Instanz durch die Annahme zu beseitigen, die Bundeslade aus Akazienholz sei nicht bloß im Kultusgesetz, sondern auch im jehovistischen Werke erwähnt gewesen. Wer aber die sonstigen Beziehungen des Deuteronomiums auf das Priestergesetz anerkennen muß, braucht nicht zu solcher Ausflucht zu greifen. Und ob die Stelle Num. **10**, 33, das nächste jehovistische Stück nach Wellhausen, in welchem die Bundeslade erwähnt ist, aus dem Jehovisten stammt, ist erst noch zu untersuchen. — In demselben Kapitel Deut. **10** ist V. 6 das Priestertum Aarons und Eleazars erwähnt, vergl. Ex. **28**, 1. Levit. **10**, 12. Num. **3**, 32. — In dem auch von Wellhausen als ein altes Schriftstück anerkannten Segen Mosis Deut. **33** ist das urim und thummim erwähnt, von welchem wir sonst nur etwas durch das Kultusgesetz erfahren. — In mehreren Stellen des Deuteronomiums wie **10**, 9. **12**, 12. **14**, 27. 29. **18**, 1 f.

heißt es, die Leviten haben kein Teil noch Erbe mit ihren Brüdern, denn Jhvh ist ihr Erbe; **10**, 9 und **18**, 2 ist dabei ausdrücklich auf ein Wort Jhvhs hingewiesen, in welchem dies gesagt sei. Das muß eine Rückweisung auf Num. **18**, 20. 24 sein.

Sogar in den Stellen, in denen sich der Deuteronomiker genauer an das Bundesbuch anschließt, läßt sich in einzelnen Ausdrücken der Einfluß des Priestergesetzes nachweisen. Trotz Wellhausens Angabe (S. 381), daß das Deuteronomium den Priesterkodex völlig ignoriere, giebt's der Beweise genug, daß der Deuteronomiker die levitische Gesetzgebung gekannt habe. Letzteres hatte schon Vatke (S. 505 Anm.) anerkannt, daß das Deuteronomium in seiner gegenwärtigen Form die vorhergehenden Bücher des Pentateuchs voraussetze. Vergl. Ryssel 85 f., der einzelne Beispiele von Ausdrücken anführt, welche der Deuteronomiker aus dem Priestergesetz genommen hat.

b) Der zweite Beweis gegen die von Graf und Wellhausen behauptete chronologische Mittelstellung des Deuteronomiums zwischen dem Bundesbuch und dem Priestergesetz ist folgender: Während der Deuteronomiker nachweislich mehrfach an das Priestergesetz anknüpft und seine Gesetzgebung sich als eine weiter fortgeschrittene Entwicklungsstufe der Gesetzgebung erweist, knüpft das Priestergesetz nirgends an das specifisch Deuteronomische an, niemals an die Gedanken des Deuteronomiums, welche sich als eine Weiterbildung des Bundesbuches erweisen.

Am deutlichsten ist das hinsichtlich des Zehnten. Im Deuteronomium finden sich zwei ganz verschiedene Arten der Heiligung desselben: zwei Jahre wird er zu Festmahlzeiten verwendet (Kap. **12**), im dritten Jahre wird er als Armenzehnte für Leviten und Arme ausgesondert (**14**, 28 f.). Von dieser Zweiteilung des Instituts des Zehnten findet sich im Priestergesetz keine Spur. Oder sollte der in zwei Äste auseinander gegangene Stamm sich hernach wieder zur Einheit zusammengeschlossen haben? Vielmehr kennt das Priestergesetz den Zehnten noch in seiner einfacheren Gestalt. Die Erlaubnis, den Zehnten an jedem beliebigen Ort zu verzehren, stände im Widerspruch mit dem Zug der Entwicklung der gottesdienstlichen Verhältnisse seit dem Deuteronomium und in aller Folgezeit. — Altertümlich ist auch die Strenge in Bezug auf die Heiligung des Zehnten in Levit. **27**, 33.

Ebenso verhält sichs mit dem Sabbathjahr: das Priestergesetz in Levit. **25** und die Bestimmungen in Deut. **15** gehen vom Bun-

desbuch Ex. **23**, 10 f. aus und sind spätere Ausbildungen seiner Bestimmung. In Levit. **25** ist noch die Brache des Landes festgehalten, Deut. **15** aber ist ein Erlaßjahr daraus gemacht. Von letzterem findet sich dagegen keine Spur im Priestergesetz. — Indem Wellhausen (S. 122) das Jobeljahr nach einer Seite hin aus den Brachjahren erwachsen sein läßt, erkennt er auch eine Anknüpfung des Deuteronomiums an das Priestergesetz an.

Im Deuteronomium sind ferner Passahfeier und Mazzothfest miteinander verbunden: dasselbe Fest heißt bald Passah, bald Mazzothfest. Keine Spur solcher Verbindung findet sich im Priestergesetz; hier ist immer von beiden Feiern gesondert gehandelt, obschon zeitlich der Anfang des Mazzothfestes mit dem Passah zusammenfällt. Dagegen findet sich Ex. **34** die deuteronomische Verbindung beider. — Zu beachten ist, daß die Verbindung der zwei Feiern geschehen ist, als die Passahfeier aus den einzelnen Städten nach Jerusalem verlegt ward. Das ursprüngliche ist, daß das Passah eine häusliche Feier und das Mazzothfest eine Nationalfeier war.

In betreff der Erstgeburten läßt sich nachweisen, daß beide Gesetzgebungen als umgestaltende Ausbildungen der ältesten Gesetze anzusehen sind. Im Deut. lautet die Forderung: was Jhvh gehört, wird zu Fest- und Opfermahlzeiten verwendet. Im Priestergesetz findet sich keine Spur von solcher Verwendung; hier heißt es: was Jhvh gehört, fällt den Priestern zu.

Auch alle specifisch deut. Gesetze, welche die späteren Verhältnisse voraussetzen wie das Königsgesetz, das Prophetengesetz, die Gerichtsorganisation u. s. w. bleiben im Priestergesetz unberücksichtigt.

Wäre dieser Thatbestand denkbar, wenn das Deut. der Zeit Josias und der Priesterkodex der Zeit Esras angehörte? Undenkbar erscheint er vollends, wenn man hinzunimmt, daß auch nach Wellhausen das deut. Gesetzbuch seit Josia anerkanntes heiliges Gesetzbuch war, in der Zwischenzeit zwischen Serubabel und Esra es noch allein gewesen sein soll. Und soll es in allem, was ihm eigentümlich ist, in der Gesetzgebung Esras völlig ignoriert worden sein?

5. Das vorexilische Zeitalter des Priestergesetzes ist damit erwiesen. Es läßt sich aber auch nachweisen, daß Ezechiel den Priesterkodex gekannt und daß dieser auf Ezechiels Sprache einen nicht unbedeutenden Einfluß geübt hat, vergl. Stud. u. Krit. 1868, S. 369 f. Nöldeke und besonders Klostermann in der Zeitschrift für luth. Theologie 1877, Heft 3. Das umgekehrte Verhältnis nimmt z. B.

Smend in seinem Kommentar an. — Auch Jesaja schon kennt den Priesterkodex; in der Stelle 4, 5 hat Jesaja ohne Zweifel Ex. 40, 38 und Num. 9, 15 ff. vor Augen. Die Andeutungen über den Kultus in Jes. 1, 11—14 stimmen zu der Gottesdienstordnung unsres Gesetzbuches.

6. Endlich zeugt auch die Sprache des Priesterkodex entschieden gegen seine Abfassung in der nachexilischen Zeit. Was in der Poesie als altertümliches Sprachkolorit festgehalten ist, das ist im Priesterkodex noch übliche Gesetzessprache. Nirgends finden sich in ihm die Formen, welche der Sprache der Zeit Esras und Nehemias eigentümlich sind. Allerdings befinden sich die Untersuchungen über die Sprache des A. T. noch in ihren Anfängen. Vergl. Ryssel, de Elohistae Pentateuchici sermone, Leipzig 1878. Er macht einen Unterschied zwischen früheren und späteren Stellen in den Gesetzen. Manche Gesetze gehören ihm zu den ältesten im A. T. enthaltenen Urkunden; so besonders Levit. 1—5, vielleicht auch Kap. 6 und 7; sodann Levit. 11—15. Num. 15, 1—16. Kap. 28. 29. 32 f. Andre dagegen weisen späteren Sprachcharakter auf, jedoch nur den Charakter der zweiten Periode, d. h. der Zeit vom Ende des achten Jahrhunderts bis zur Zeit Josias; dahin gehören die Stücke Ex. 12. 25—31. 35—40. Levit. 8—10. 27. Num. 1—10, 28. 15—19. 26 ff. — Gegen Ryssel hat Giesebrecht geschrieben: Zur Hexateuchkritik, in Stades Zeitschrift für die alttstmtl. Wissenschaft, 1881, Heft 2. Er sucht Aramaismen im Gesetzbuch nachzuweisen. In der That finden sich in späteren Büchern eine Anzahl von Wörtern gemeinsam mit dem Gesetzbuch. Aber diese beziehen sich nur auf den Wortvorrat der späteren Bücher, dagegen sind grammatische, namentlich syntaktische Aramaismen noch nirgends nachgewiesen. Giesebrecht bedient sich aber einer gewaltsamen Kritik, wenn jüngere Ausdrücke oder Spracherscheinungen in der älteren Litteratur vorkommen. — Kurz, die nachexilische Abfassung des Priestergesetzes erweist sich als unmöglich.

Darin liegt allerdings eine Schwierigkeit, daß die gottesdienstlichen Verhältnisse der vorexilischen Zeit so wenig der Gottesdienstordnung des Priesterkodex entsprechen. Diese Schwierigkeit aber löst sich, wenn man folgende zwei Punkte erwägt:

1. Unsere Gottesdienstordnung giebt sich zunächst als eine von Moses für die Zeit der Wüstenwanderung gegebene. Damit ist auch die Levit. 17 erhobene Forderung der Einheit der Kultusstätte

motiviert: nur für die Zeit der Wüstenwanderung soll die Forderung Geltung haben, daß allein vor der Stiftshütte Tiere geopfert und geschlachtet werden dürfen. Dagegen eine ausdrückliche Verwerfung der durch uralte Erinnerung heiligen Opferstätten Kanaans finden wir im Priesterkodex nicht. Hier konnte man vielleicht an der Anschauung festhalten, daß das ganze Land Kanaan als heiliger Boden zu gelten habe. So konnte selbst der Hohepriester Jojada Bedenken tragen, die Einheit der Opferstätten für das heilige Land geltend zu machen (2. Kön. **12**, 3). In der Stelle Jos. **22**, 10 ff. handelt es sich um einen nicht in Kanaan, sondern jenseits des Jordans errichteten Altar.

2. Daß die levitische Gesetzgebung nicht mit allen ihren Bestimmungen ins Leben trat, daß sie namentlich entgegenstehende eingewurzelte Sitten und Gewohnheiten wie das Opfern an verschiedenen heiligen Orten und die Funktionen von Leviten an denselben als Priester nicht abstellen konnte, ist nicht zu verwundern, wenn man bedenkt, daß diese Gesetzgebung im Schoß der am Centralheiligtum der Nation fungierenden aaronitischen Priester entstanden ist und darstellt, was dort als von Moses her überliefertes Recht galt. Die eingewurzelten Sitten und gottesdienstlichen Gebräuche vermochte diese Gesetzsammlung nicht abzustellen, da ihr noch die allgemeine Anerkennung als authentischer Urkunde des durch Moses geoffenbarten Gotteswillens fehlte und die Machthaber es nicht als ihre Aufgabe erkannten, die Bestimmungen dieser Gottesdienstordnung durchzusetzen. Bei den Israeliten waren die Gesetze nicht, wie Graf meint, in gleicher Weise wie sonst das einfache Produkt der geschichtlichen Entwicklung. Es herrschte der Glaube, daß Gott der Gesetzgeber sei, und manches Gesetz kann im Namen Jhvhs ergangen sein, ohne doch Anerkennung zu finden. Einen eklatanten Beweis dafür, daß ein geschriebenes Gesetz nicht leicht entgegenstehende volkstümliche Sitten und Rechtsgewohnheiten überwinden kann, sondern vielfach bloßer Buchstabe bleibt, haben wir im A. T. an dem Bericht Jer. **34**. Diese Begebenheit bestätigt es, wie selbst das vom König und vom Volk anerkannte göttliche Gebot der Freilassung hebräischer Sklaven im siebenten Jahre, trotz aller Bemühungen eines Propheten wie Jeremias, gegen den bestehenden Gebrauch sich nicht Geltung zu verschaffen vermochte. Und doch war jenes Gesetz anerkanntermaßen längst geschrieben vorhanden. Sogar in der nachexilischen Zeit, in welcher doch möglichst strenge Beobachtung des Gesetzes das allgemeine

Bestreben war, blieben einzelne Gesetze, z. B. Levit. 25, unausgeführt. Es darf also auch nicht wunder nehmen, wenn die von der Priesterschaft des Centralheiligtums ausgegangene levitische Gesetzgebung, trotzdem sie sich — und nicht ohne Grund — als von Moses überliefert gab, selbst in wichtigen Bestimmungen nicht durchdrang. Das wäre nur möglich gewesen, wenn sie als authentische Urkunde des von Moses geoffenbarten Gotteswillens allgemein anerkannt gewesen wäre. Diese Anerkennung konnte sie aber nicht leicht gewinnen in Zeiten, in welchen man noch gewohnt war, jenen durch Mosen verkündeten Gotteswillen als Gegenstand der mündlichen Verkündigung und die Propheten als die eigentlichen Träger, Bewahrer und Verkündiger desselben zu betrachten. Und je mehr die Propheten sich nur an die Grundforderungen Gottes hielten, um so weniger konnte ein geschriebenes Gesetz mit so vielen minutiösen Bestimmungen über allerlei Äußerlichkeiten jene allgemeine Anerkennung gewinnen. Es konnte nur insoweit praktische Geltung gewinnen, als die Machthaber es sich angelegen sein ließen, seine Grundsätze zur Ausführung zu bringen. So ist z. B. durch Hiskia der Grundsatz der Einheit der Opferstätte durchgesetzt worden. Wo solche Macht nicht dahinter stand, blieb ein Gesetz, soweit bestehende Sitten und Rechtsgewohnheiten damit kollidierten, bloßer Buchstabe. Auch in der nachexilischen Zeit ward kein Versuch gemacht, die von Ezechiel als gottgeoffenbarte Ordnungen des Reichs verkündeten Satzungen durchzuführen. Sie hatten, obschon von einem Propheten verkündigt, vorerst nicht das Ansehen von göttlichen Geboten. Später suchte man sich theoretisch damit auseinander zu setzen. Erst nach dem Erlöschen des Prophetismus in der nachexilischen Zeit trat das geschriebene Gotteswort an die Stelle des lebendigen, mündlich verkündigten, und das Gesetzbuch gewann die Anerkennung als authentische Urkunde des Gotteswillens. — Durch den Widerspruch der vorexilischen Kultussitte mit dem Gesetzbuch braucht man sich daher nicht zu der Folgerung bestimmen zu lassen, daß das Gesetz nicht vorhanden gewesen sein könne.

Der Verfasser der Grundschrift giebt die Gesetze als Aufzeichnung der von Moses herstammenden Überlieferungen und Anordnungen und hat ihnen auch eine dementsprechende Fassung gegeben. Wir haben den Hauptinhalt dieser Gesetze auf die geistige Urheberschaft Mosis zurückzuführen. Moses muß z. B. eine Stiftshütte errichtet haben, die der im Buch Ex. gegebenen Beschreibung

wenigstens im wesentlichen entsprach; nur unter dieser Voraussetzung ist ihre Beschreibung mit allen Einzelheiten begreiflich.

Unhaltbar ist die Ansicht Graſs, daß die ganze Stiftshütte ein nach dem Muster des salomonischen Tempels entworfenes bloßes Phantasiebild der Sage sei. Ihre Beschreibung ist so minutiös detailliert, z. B. in der Schilderung der besondren Gestalt der Eckbohlen, daß der Verfasser notwendig eine seiner Beschreibung entsprechende Stiftshütte vor Augen gehabt haben muß. Nimmt man hinzu, daß das Material der Hütte Akazienholz ist, das nicht in Palästina sondern auf der Sinaihalbinsel sich findet, daß die für die Anfertigung der Teppiche nötige Ausbildung der Webekunst am ersten bei der aus Ägypten ausgewanderten Generation, nicht dagegen in der Richterperiode vorauszusetzen ist, daß alle Geräte mit Vorrichtungen zum Tragen versehen sind, daß auch über die ganze Wohnung eine Tachaschfelldecke (vergl. Artikel Tachasch in Riehms bibl. Handwörterbuch) zum Schutz gegen die Unbilden der Witterung gedeckt ist, so wird man anerkennen müssen, daß alles das nur zu einer wirklich in der mosaischen Zeit errichteten Stiftshütte recht paßt.

Wellhausen giebt zu, daß auch nach der jehovistischen Überlieferung (nicht aber nach J) ein heiliges Zelt samt Lade vorhanden war; es habe sich außerhalb des Lagers befunden und sei von Josua als Ädituus bewacht worden, der darin geschlafen habe (S. 41. 382). Aber von der Existenz eines Prachtzeltes, wie es in Ex. 25 ff. beschrieben wird, finde sich selbst für die Zeit der Richter und ersten Könige keine Spur; dieses sei nur ein Phantasiegebilde, entworfen nach dem Muster des salomonischen Tempels. — Aber auch wenn die Vorstellung des salomonischen Tempels die Beschreibung der Stiftshütte beeinflußt haben sollte, so wäre das doch noch kein Beweis gegen die Existenz des mosaischen Stiftszeltes. Die Stelle 1. Sam. 2, 22, in der die Hütte sich erwähnt findet, wird darum von Wellhausen gewaltsam beseitigt. 2. Sam. 7, 6 heißt es: Gott habe bisher in keinem Hause gewohnt, sei vielmehr in Zelt und Obdach herumgewandert. „Zelt und Obdach" sind die beiden Ausdrücke, mit welchen das Priestergesetz das Brettergerüst mit dem Byssusteppich מִשְׁכָּן und dem Ziegenhaarteppich אֹהֶל bezeichnet. Willkürlich sind die Folgerungen Gesch. Isr. S. 46 ff. — vergl. den Artikel Stiftshütte in Riehms bibl. Handwörterbuch.

Ebenso ist kein Grund, daran zu zweifeln, daß das Priestertum von Moses an das Haus Aarons übertragen worden ist. Denn am Centralheiligtum finden wir immer nur Priester aus dem Hause Aarons.

Wellhausen giebt S. 144 f. 147 an, in der Jhvhquelle (J) sei nie Aaron neben Moses genannt, während er S. 383 anerkennt, daß Aaron und Eleasar im Jhvhisten als Priester Mosi zur Seite stehen. — Nach 1. Sam. 2, 27 reicht die Prärogative des Hauses Elis in die Zeit der Ausführung aus Ägypten hinauf. Wellhausen giebt S. 138 f. 147 zu, diese ältere Priesterschaft habe vielleicht wirklich von Mose abgestammt;

und S. 131 f., daß es in Silo ein Erbpriestertum gegeben und dieses wahrscheinlich das einzige in seiner Art gewesen sei. Zadok dagegen soll ein Emporkömmling gewesen sein S. 128, wie aus 1. Sam. **2**, 27 ff. sich ergebe. Aber aus dieser Stelle geht nur hervor, daß Zadok nicht zum Geschlecht Elis gehörte, nicht aber, daß er kein Aaronide gewesen sei. S. Riehm, Handwörterbuch, Artikel Priester und Zadok. —

Namentlich ist die Ordnung der Levitenverhältnisse nur aus der mosaischen Zeit begreiflich. Denn seit David werden die Leviten auch als Sänger und Musiker verwendet, während in unsrer Gesetzgebung noch keinerlei Hindeutung darauf sich findet. Und in der Zeit zwischen Moses und David fielen, als die Stiftshütte einen festen Standort hatte, die meisten der hier den Leviten zugewiesenen Geschäfte weg.

Ein günstiges Vorurteil für die Zuverlässigkeit der Angaben der Grundschrift ergiebt sich auch daraus, daß sie noch eine gute geschichtliche Überlieferung über den Unterschied, der zwischen der vormosaischen und der nachmosaischen Zeit hinsichtlich des Gottesdienstes bestand, erhalten hat. Wenn sie uns nun z. B. berichtet, daß Moses Anordnungen in Bezug auf Sünd- und Schuldopfer getroffen habe, und wenn die Darbringung solcher Opfer in der That erst von der Zeit Mosis an bezeugt ist, so wird man auch hier ihrer Angabe Glauben schenken müssen. — Eine besonders wichtige Bestätigung des in der Hauptsache auf wirkliche mosaische Überlieferung zurückgehenden Charakters dieser Gesetzgebung bietet das Gesetz Levit. **17** dar. Seiner Form nach stammt auch dies Gesetz von der Hand des Verfassers des levitischen Kultusgesetzes, mag nun eine mündliche oder eine schriftliche alte Überlieferung dem Kapitel zu Grunde liegen. In seinem Inhalt aber finden sich Bestimmungen, die nur als für die mosaische Zeit getroffene begreiflich sind, nämlich

1. das Gebot, daß nicht nur alle Opfer bei der Stiftshütte dargebracht, sondern daß auch überhaupt kein opferbares Tier geschlachtet werden solle, ohne als Friedensopfer Jhvh bei der Stiftshütte dargebracht zu werden. Dies Gebot war in der nachmosaischen Zeit ganz unausführbar geworden und kann wohl nur für die mosaische Zeit festgesetzt worden sein. Ja wir haben auch einen Beleg dafür, daß die in ihm enthaltene Bestimmung, daß jedes opferbare Schlachttier auch wirklich als Opfer zu behandeln sei, in ziemlich früher Zeit als göttliches Gebot galt und als solches beobachtet wurde. Denn in der Stelle 1. Sam. **14**, 32 ff. sieht Saul es als

eine große Versündigung an, daß das Volk Tiere schlachtete, ohne daß ihr Blut an einen Altar kam. Auch Wellhausen erkennt dies an (S. 18 f.); darin liegt das Zugeständnis, daß in Levit. **17** eine altertümliche Vorstellung vorliegt. Die Stelle 1. Sam. **14** zeigt aber auch, daß man damals, um jene Bestimmung erfüllen zu können, an verschiedenen Orten Altäre errichtete, gemäß der Anordnung Ex. **20**, 24 ff. — Daß der Priesterkodex in Levit. **17** eine uralte Überlieferung mitteilt, erhellt auch daraus, daß dieselbe mit ihm selbst nicht völlig in Einklang steht. Denn, wie Wellhausen S. 52 mit Recht bemerkt, in Levit. **7**, 22—27 giebt er Regeln über das Schlachten solcher opferbaren Tiere, welche nicht geopfert werden. Indes ist hier über die Verwendung von Fett und Blut solcher Tiere nichts gesagt, sondern nur eine negative Bestimmung getroffen, während ausdrücklich angegeben ist, wie das Fett von gefallenem oder zerrissenem Vieh verwendet werden soll. — Auch die Stelle Gen. **9** enthält denselben Widerspruch, indem sie das einfache Schlachten als erlaubt voraussetzt. — Levit. **17** rechnet Wellhausen zum Heiligkeitsgesetz; um der Schwierigkeit zu entgehen, welche diese Stelle bereitet, giebt er S. 52, Anm. 2 folgende Erklärung: unter dem Lager Levit. **17** sei entweder das ideale mosaische Lager verstanden, dann sei die Forderung keine praktische; oder es sei die Stadt Jerusalem gemeint, dann setze die Forderung die Anfangszustände der Gemeinde des zweiten Tempels voraus.

2. Als Zweck der Bestimmung in Levit. **17** ist V. 7 angegeben die Verhütung der Opferdarbringungen an die seïrim, d. h. bocksgestaltige Dämonen. Dieser Bockskult stammt aus Ägypten; im ganzen A. T. wird er sonst nur einmal erwähnt, nämlich 2. Chron. **11**, 15 bei Jerobeam, der vor seiner Erhebung längere Zeit in Ägypten lebte. In unserm Gesetz ist dieser Kult nur begreiflich als Nachwirkung des Aufenthalts in Ägypten. Vergl. Riehm, bibl. Handwörterbuch, Art. Feldgeister. Mendes war die Hauptgottheit im Mendesischen Nomos in unmittelbarer Nähe Gosens und wurde wie der griechische Pan durch einen heiligen Bock repräsentiert. Auf eine Kultussitte dieses Mendesdienstes bezieht sich auch das Verbot 3. Mos. **18**, 23; eine Bestimmung zur Verhütung eines solchen Kults kann nur in der mosaischen Zeit getroffen sein. Wenn nun der Verfasser von Levit. **17** in diesem Falle wirkliche altmosaische Anordnungen mitteilt, obschon sie zu seiner Zeit nicht einmal mehr ausführbar waren, so wird man dies auch hinsichtlich andrer Gesetze

annehmen dürfen. Das Bestehen der Stiftshütte wird auch Levit. **17** vorausgesetzt. — Einzelnes in unsrer Gesetzsammlung mag freilich eine im Lauf der Zeit erst fixierte bestimmtere Gestaltung der Anordnungen sein, die Moses getroffen hat. Man kann sie bezeichnen als eine allmählich entstandene und zur Sitte gewordene weitere Ausführung und Ausgestaltung der mosaischen Überlieferungen. Manches hat sich auch im Lauf der Zeit anders gestaltet als es ursprünglich war, wie sich schon aus der Vergleichung dieser Gesetzsammlung mit den ältesten Gesetzen hinsichtlich der Feste, Erstgeburten und Sklavenverhältnisse zeigt. Aber das ändert daran nichts, daß der Verfasser in dem guten und in der Hauptsache auch wohlbegründeten Glauben schrieb, mosaische Anordnungen und Überlieferungen aufzuzeichnen. Allerdings sind nicht alle Gesetze von einer Hand geschrieben. Die Arbeit des Verfassers ist teilweise eine redaktorische, indem er aus der Priesterschaft hervorgegangene Gesetze gesammelt hat.

Übrigens sind in die Gesetzsammlung auch einzelne fremde Stücke, Bruchstücke anderer Gesetzesurkunden und Gesetzesnovellen eingerückt. Ob dies bereits vom Verfasser der Grundschrift oder erst später geschehen ist, wird sich in manchen Fällen schwer entscheiden lassen. Ein solches eingeschaltetes älteres Stück findet sich ohne Zweifel in der Festordnung Levit. **23**, in welche V. 9—22 nachweislich ein Stück eines auf die Ernte bezüglichen Gesetzes, das auch die auf dieselbe bezüglichen Feste behandelte, eingeschaltet ist. Auch die Verse 39—44 gehören dazu. Daß es sich so verhält, ist daraus zu ersehen, daß am Ende von V. 22 ein Vers stehen geblieben ist, der sich wohl auch noch auf die Ernte bezieht, aber gar nicht in die Festordnung gehört. In diesem Stück ist das Pfingstfest nicht nach dem Monatstag, sondern nach dem Anfang der Ernte bestimmt. — In diesem Stück ist auch von den Festopfern gehandelt, während dies sonst in Levit. **23** nicht geschieht, vielmehr ist dies Thema den Kapiteln Num. **28** und **29** vorbehalten. — Hieraus erklären sich auch zwei kleine Widersprüche, die der Verfasser einfach stehen ließ. Levit. **23**, 13 ist die Speisopferzugabe zu einem Lamm zwei zehntel Mehl, während sie nach dem Opferkanon Num. **15**, 4 nur ein zehntel betragen soll, wie die Urkunde diese Bestimmung auch sonst enthält: Ex. **29**, 40. Num. **28**, 12 ff. — Der andre Widerspruch befindet sich Levit. **23**, 18: am Fest der Erstlinge sollen ein Farren, zwei Widder, sieben Lämmer geopfert werden, nach Num. **28**, 27 dagegen

zwei Farren, ein Widder und sieben Lämmer. Vergl. George, Hupfeld, Kayser, Wellhausen.

Eine aus dem Heiligkeitsgesetz stammende ältere Einlage, die indes überarbeitet ist, findet sich Levit. **7**, 16—18; das Original dazu ist Levit. **19**, 5—8 erhalten.

Es entsteht die Frage, was von den älteren bisher besprochenen Gesetzen etwa in das Priestergesetz aufgenommen war. Am ersten kann man von dem Heiligkeitsgesetz annehmen, daß es ganz oder teilweise Aufnahme gefunden hat. Einige Stücke sind so eingearbeitet, daß man zu dieser Annahme geneigt sein muß; so besonders Ex. **31**, 13; auch hat Levit. **11** jetzt nur einen aus dem Heiligkeitsgesetz stammenden Schluß (V. 43—45). Und das eben erwähnte Stück des Heiligkeitsgesetzes Levit. **7**, 16—18 scheint einen integrierenden Bestandteil des Gesetzes Levit. **7**, 11—21 zu bilden. Auch können manche Berührungen mit der Ausdrucksweise des Heiligkeitsgesetzes in denjenigen Stücken von Levit. **21—25**, welche im allgemeinen dem Priestergesetz angehören, darin begründet sein, daß daselbst aus dem Heiligkeitsgesetz stammende Stoffe verarbeitet sind, teilweise auch vielleicht nur daraus, daß das Heiligkeitsgesetz Einfluß auf die Ausdrucksweise geübt hat. Besonders in den Stellen **21**, 10—15. **22**, 1—16 finden sich Ausdrücke des Priestergesetzes und Beziehungen auf dasselbe in inniger Verbindung mit den Formeln des Heiligkeitsgesetzes, während in den darauf folgenden Stellen **21**, 16—23. **22**, 17—28 nur ganz vereinzelte Ausdrücke an das Heiligkeitsgesetz erinnern. Auch in Levit. **25**, 14—19. 39—55 können Stücke des Heiligkeitsgesetzes in Überarbeitung vorliegen. — Die in Levit. **21** und **22** enthaltenen Stücke des Heiligkeitsgesetzes waren übrigens im Priesterkodex kaum entbehrlich.

Wenn es demnach auch wahrscheinlich ist, daß schon in das Priestergesetzbuch Stücke des Heiligkeitsgesetzes eingearbeitet waren, so muß doch dabei auch die Hand eines späteren Redaktors mit im Spiele sein. Erst diese kann Levit. **18—20** und **26** in den Pentateuch eingefügt haben.

Denn Levit. **18—20** findet sich 1. keine Spur der überarbeitenden Hand des Priestergesetzes. 2. Die dem Priestergesetz angehörige Novelle Levit. **19**, 20—22 nimmt sich wie ein fremdartiger Einschub aus, den ein Redaktor irgendwo unterbringen wollte. 3. Das Fragment des Heiligkeitsgesetzes Levit. **19**, 5—8, das von seinem Zubehör Levit. **22**, 29—33 losgerissen ist, hätte der Verfasser des Priester-

gesetzes schwerlich an dieser wenig passenden Stelle eingefügt, nachdem er es schon am gehörigen Ort Levit. 7, 16—18 verwendet hatte. Dagegen ist es wohl denkbar, daß ein späterer Redaktor es mit andern Fragmenten in Levit. **19** unterbringen wollte, weil er in Levit. **18—20** ein noch nicht aufgenommenes Stück des Heiligkeitsgesetzes einschaltete. Dasselbe gilt im wesentlichen auch von dem Levit. **19**, 9 f. eingeschalteten Stück, von dem der Redaktor nur einen Teil in Levit. **23**, 22 verwertet fand. 4. In der Umrahmung Levit. **20**, 24 findet sich eine jehovistische Formel, die sonst im Priesterkodex nie vorkommt und jedenfalls zeigt, daß diese Umrahmung nicht früher als die jehovistische Schrift geschrieben ist.

Was ferner die Rede Kap. **26** betrifft, so ist es von vornherein nicht recht wahrscheinlich, daß sie im Priestergesetz Aufnahme fand; denn da kommt sie zu früh, da sie den Charakter einer Schlußrede zu einer Gesetzsammlung hat. Ferner weist dieselbe nur in **26**, 9—11 Ausdrücke der Grundschrift auf, hier allerdings in großer Häufung. Da ist es wahrscheinlicher, daß ein mit der Grundschrift bekannter Redaktor die Hand im Spiele habe, als daß der Verfasser der Grundschrift selbst die Verse geschrieben. Dagegen kommen in den Teilen von Levit. **26**, welche nicht die Redefarbe des Priestergesetzes haben, dennoch Beziehungen auf das Sabbathjahrgesetz des Priesterkodex Levit. **25** vor.

Es scheint nach alledem, daß schon der verhältnismäßig alte (schon dem Amos bekannte) Verfasser der Umrahmung der Heiligkeitsgesetzstücke Levit. **18—20** und der Rede Levit. **26** sowohl die jehovistische Schrift als das Priestergesetz gekannt hat, und daß er selbst oder wahrscheinlicher ein späterer Redaktor die Stücke Levit. **18—20** und **26** in den Pentateuch eingearbeitet hat.

Innerhalb des Bundesbuches findet sich allein in der Motivierung des Sabbathgebotes des Dekalogs die Ausdrucksweise des Priestergesetzes. Das Bundesbuch hat demnach wohl keinen Bestandteil desselben gebildet. In welchem Zusammenhang der Dekalog darin Aufnahme gefunden, muß dahingestellt bleiben.

Einzelne Stücke der levitischen Gesetzgebung, namentlich im Buche Num., sind gewiß als Nachträge aus späterer Zeit zu betrachten, die man an passender Stelle in diese Gesetzsammlung einschaltete. So ist sicher die Stelle Num. **5**, 5—10 ein späterer Nachtrag zum Schuldopfergesetz; wie denn z. B. der Schuldopferwidder in den älteren, der Grundschrift angehörigen Gesetzen אֵיל הָאֲשָׁם heißt, hier

dagegen אֵיל הַכִּפֻּרִים. — Ebenso ist Num. 8, 23 ff. ein Nachtrag; hier ist der Anfang der Dienstzeit der Leviten im Widerspruch mit Num. 4, 3 auf das 25. Jahr angesetzt. — So mögen auch noch andre Stücke spätere Zusätze sein, z. B. Levit. 23 mit der Einschaltung jenes Bruchstückes eines Ackerbaugesetzes; oder Num. 28 und 29; vielleicht Levit. 25 u. a. Insbesondre können die Stücke des Priestergesetzes, in welchen der von Graf und Nöldeke hervorgehobene abstrakt theoretische, um die praktische Ausführbarkeit unbekümmerte Charakter an den Tag tritt, der ihnen das spätere Zeitalter des Priestergesetzes erweisen soll, nämlich Lev. 25 und das Gesetz über die Levitenstädte Num. 35, spätere Nachträge sein; denn sie erinnern an das Verfahren Ezechiels.

Wellhausen nimmt indes zuviele Nachträge an. So folgert er aus seinen kritischen Annahmen, daß das Priestergesetz ursprünglich keinen Rauchopferaltar gekannt habe, Jahrb. f. deutsche Theol., Bd. 22, S. 410 ff. Erwähnungen desselben oder Beziehungen auf ihn werden dann zum Kriterium gemacht, an welchem man die sekundären Bestandteile erkennen soll. Ebenso auch die Erwähnung der Salbung der Söhne Arons. — Jene Behauptung aber stützt sich nur 1) auf die allerdings auffallende Stellung der Beschreibung des Rauchaltars, die in Ex. 30 erst hinterher folgt. Man kannte dieselbe längst, beschied sich aber damit, daß man nur eben mit Vermutungen sie erklären könne, den wahren Grund aber nicht sicher anzugeben vermöge. Wellhausen glaubt allerdings den Grund gefunden zu haben. 2) darauf daß, wo vom Räuchern berichtet wird, aus Pfannen geräuchert werde: Levit. 10, 1 ff. Num. 16 und 17. Aber in allen solchen Fällen ist vom Räuchern außerhalb des Heiligtums die Rede und nicht von demjenigen, welches einen Bestandteil des täglichen Gottesdienstes bildete. 3) daß der Brandopferaltar manchmal „der Altar" genannt wird. 4) daß die Stelle Ex. 37, 25—29 in der Septuaginta fehle. Indes Ex. 30 steht darin.

Die Abfassungszeit resp. der Abschluß der levitischen Gesetzsammlung läßt sich auf Grund der angestellten Untersuchungen noch nicht positiv bestimmen. Vorläufig genüge, daß festgestellt ist, daß sie nicht von Moses oder aus der mosaischen Zeit herrührt, daß sie aber neben manchen späteren Stücken auch altmosaische Überlieferungen enthält. Die Gesetzsammlung ist jünger als das Bundesbuch und als das Heiligkeitsgesetz, aber älter als das deuteronomische Gesetzbuch. Keinesfalls aber gehört sie erst der nachexilischen Zeit an.

§ 18.

Das deuteronomische Gesetzbuch.

(Deut. 4, 44—28).

Das Deuteronomium ist, abgesehen von einzelnen Stücken, namentlich dem Schluß, ein von einer und derselben Hand herrührendes Ganze, das sich aber durch zahlreiche Eigentümlichkeiten in Sprache und Darstellung, namentlich auch durch seinen gesetzlichen Inhalt sehr bestimmt von den übrigen Büchern des Pentateuchs unterscheidet. — Wir sehen hier von den Schlußabschnitten ab (Deut. **31**, 14—22. **32**, 1—43. 48—51), insofern sie nur vom Deuteronomiker überarbeitet sind; dazu gehört wohl auch der Abschnitt **27**, 11 ff.

1. Eigentümlich ist diesem Schriftstück, daß hier der Geist der Prophetie nicht nur die Geschichtsüberlieferung sich noch viel vollständiger dienstbar gemacht hat als in den jehovistischen Stücken, sondern daß die Gesetzgebung auch prophetischen Zwecken dient und in prophetischem Geist aufgefaßt ist. Daher wird aus den Geboten Jhvhs das Grundgebot besonders nachdrücklich hervorgehoben, Gott zu lieben, ihn zu fürchten und ihm zu dienen. Es soll durch die Autorität dieses prophetischen Buches und des Gesetzgebers dem Gottesreich eine neue festere Grundlage gegeben und der Abfall von Jhvh gänzlich verhindert werden. Durch Ermahnungs- und Drohreden soll der Götzendienst völlig gebannt, durch Konzentration des gesamten Opferkultus in Jerusalem der Höhenkult abgeschafft werden. Die Festgesetzgebung, alle Bestimmungen über Erstgeburten und Zehnten, alle Anordnungen über die Opfer zielen darauf ab, den Höhenkultus zu unterdrücken und die Opfer in Jerusalem zu ermöglichen. Der Gottesdienst wird nur soweit in Betracht gezogen, als die Einheit der Opferstätte ins Spiel kommt. Dabei zeichnet die Darstellung des Deut. sich durch ihren rhetorischen Charakter und breite Wortfülle aus. Eigentümlich ist ihm die innerlichere, geistlichere Auffassung des Bundesverhältnisses.

In sprachlicher Beziehung weist das Deuteronomium eine Reihe von Lieblingsausdrücken auf, die sonst nicht im Pentateuch vorkommen und darin teilweise durch andre vertreten sind. Andre charakteristische Ausdrücke und Wendungen der übrigen Bücher fehlen dagegen im Deut., z. B. heißt der Berg der Gesetzgebung im Deut. achtmal Horeb (**1**, 6. 19. **4**, 10. 15. **5**, 2. **9**, 8. **18**, 16. **28**, 69); so heißt er

sonst nur noch Ex. **3**, 1. **33**, 6. Dagegen wird er sonst immer Sinai genannt; im Deut. heißt er Sinai nur in der Einlage Deut. **33**, 2.

Die Stiftshütte und das Lager wird im Deut. nicht erwähnt. Der Grund ist der, daß das Deut. ein Gesetzbuch für das im Lande Kanaan bereits ansässige Volk Israel sein will. Die Stiftshütte ist nur Deut. **31**, 14 ff. erwähnt, einer Stelle, die nicht von der Hand des Deuteronomikers herrührt.

Auch der maleach Jhvh wird im Deut. nicht erwähnt, selbst nicht an den Stellen, an denen man es erwarten sollte wie **1**, 30. **7**, 20 ff. **11**, 13 ff.; vergl. Ex. **23**, 20 ff.

Die Priester heißen nicht: „Aaron und seine Söhne" oder „die Priester, die Söhne Aarons", sondern „die Priester, die Söhne Levis" (**21**, 5. **31**, 9) oder an fünf Stellen „die Priester die Leviten", **17**, 9. 18. **18**, 1. **24**, 8. **27**, 9.

Lieblingsausdrücke und -wendungen des Deut. zählt die sorgfältige Zusammenstellung der sprachlichen Eigentümlichkeiten desselben von Kleinert nicht weniger als 58 auf, vergl. Kleinert: das Deut. und der Deuteronomiker 1872, S. 217—234. Und dabei sind noch nicht einmal alle gezählt. Es sind folgende:

1. Das subst. verb. אַהֲבָה neunmal.

2. Fremden Göttern dienen oder הלך אַחֲרֵי siebzehnmal.

3. „Der Gott deiner Väter", viermal; ganz gewöhnlich heißt es im Deut. יהוה אֱלֹהֶיךָ, das in Levit. und Num. sich nicht findet.

4. אָמָה die Magd siebenmal; שִׁפְחָה nur **28**, 68.

5. הָאֱרִיךְ יָמִים achtmal, sonst nur noch dreimal im A. T. Dagegen Ex. **20**, 12: יַאֲרִכוּן יָמִים, ebenso aber auch dreimal im Deut.

6. „Der Ort, den Jhvh euer Gott erwählen wird", neunzehnmal mit oder ohne den Zusatz: „daß sein Name daselbst wohne". Diese Redensart kommt in den andern pentateuchischen Büchern nicht vor, selbst nicht an den Stellen, an welchen von den Festversammlungen beim Nationalheiligtum die Rede ist.

7. וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ elfmal; die Stelle dieser deuteronomischen Formel vertritt im Pentateuch sonst, wenn auch mit etwas andrem Sinne, die Formel: „diese Seele wird ausgerottet aus ihrem Volke", die dafür im Deut. nicht vorkomnt.

8. „Jhvh wird dich segnen wegen" oder „dafür, daß", achtmal vorkommend.

9. גָּדֵל viermal im eigentlichen Deut. statt כָּבוֹד, aber auch **32**, 3 findet es sich.

10. „Fremdling, Waise und Witwe", **14**, 29, zehnmal.

11. דבק ביהוה fünfmal.

12. דֶּרֶךְ im ethischen Sinne.

13. „Gehen", in der unter 2 angeführten Wendung. Eine Lieblingsform dieses Verbums ist לֵכֶת.

14. „Gedenke, daß du ein Knecht gewesen bist im Lande Ägypten", fünfmal.

15. חֵטְא achtmal, nur dreimal חַטָּאת.

16. חֻקִּים, besonders in Zusammenstellung mit עֵדוֹת, מִשְׁפָּטִים, תּוֹרָה, מִצְוָה.

17. „Das gute Land", neunmal; „das Land ist gut", **1**, 25. Ebenso auch Ex. **3**, 8. Num. **14**, 7.

18. „Starke Hand" neunmal, aber auch dreimal im Buch Ex., einmal in Num.

19. Die Formel: „welche du nicht kennst", in Bezug auf Götter sechsmal, auf Völker und Manna je zweimal.

20. כַּיּוֹם הַזֶּה sechsmal.

21. כָּל־הַיָּמִים elfmal.

22. יִיטַב לְךָ לְמַעַן achtmal.

23. הֵיטֵב adverbiell gebraucht, fünfmal.

24. לְיִרְאָה mit Gott als Objekt neunmal.

25. הַתּוֹרָה vom Gesetz gebraucht.

26. ירשׁ vom Einnehmen des Landes sechszehnmal; sonst auch Num. **13**, 30. Besonders häufig לְרִשְׁתָּהּ, 29 mal, zumal in den Formeln: „das Land, in das ihr ziehet, es einzunehmen" (acht, resp. neunmal), und „du kommst dorthin, es einzunehmen" (elfmal).

27. לֵבָב, selten לֵב.

28. „Von deinem ganzen Herzen und ganzer Seele", siebenmal.

29. למד im Kal und Piel; sechsmal im Kal meist mit dem Objekt: „zu fürchten Jhvh"; achtmal im Piel, meist mit dem Objekt: „das Gesetz".

30. מְאֹד siebenmal; auch Ex. **32**, 8.

31. נוֹכַח = gegenüber, sechsmal.

32. נחל im Hiphil, siebenmal.

33. נַחֲלָה, sechzehnmal vom Lande Kanaan gesagt, findet sich aber auch im Buch Num. und sonst. Dagegen אֲחֻזָּה steht nur an der nicht deuteronomischen Stelle **32**, 49.

34. נִסָּה (Piel: erforschen, versuchen) achtmal, indes auch sonst im Pentateuch vorkommend.

35. מַסּוֹת Versuchungen, sechsmal; auch Ex. **17**, 7.

36. נתן אִישׁ לִפְנֵי אִישׁ preisgeben, neunmal.

37. „Nicht weichen zur Rechten noch zur Linken", fünfmal.

38. עבד in Bezug auf den Dienst fremder Götter, siehe Nr. 2.

39. בֵּית עֲבָדִים sechsmal von Ägypten gesagt; auch Ex. **13**, 3. 14. **20**, 2.

40. עבר siehe Nr. 26.

41. „Geschäft der Hände" מַעֲשֵׂה יָדַיִם sechsmal; dreimal in der sonst gewöhnlicheren Bedeutung: „Werk der Hände".

42. עַשְׁתְּרוֹת הַצֹּאן, z. B. **7**, 13, viermal, nur im Deut.

43. מִצְוָה vierzehnmal vom ganzen Gesetz; so auch Ex. **24**, 12.

44. „Was ich dir gebiete", 36 mal; sonst auch Ex. **34**, 11.

45. עַם קָדוֹשׁ nur im Deut., fünfmal; Ex. **19**, 6 steht dafür גּוֹי.

46. קְלָלָה, Fluch, elfmal.

47. Fünfmal der Satz: „den deine Augen gesehen haben".

48. Siebenmal: „essen und satt werden".

49. Achtmal: „sich freuen vor dem Angesicht Jhvhs", auch Levit. **23**, 40 vorkommend.

50. „Wie Jhvh geschworen hat", 28 mal, freilich auch sonst im Pentateuch.

51. „Vergessen Gottes, des Gesetzes" u. s. w., zehnmal im Deut., aber auch in der ihm zugefügten Stelle **32**, 18.

52. „Seinen Namen daselbst wohnen zu lassen", sechsmal mit לְשַׁכֵּן, dreimal mit לָשׂוּם, siehe Nr. 6.

53. מִשְׁלַח, Erwerb der Hände, fünfmal, sonst nur in anderer Bedeutung, Jes. **7**, 25.

54. שֵׁם mit נחה oder אִבֵּד oder אבד im Hiphil, fünfmal.

55. שמע mit אֶל sechzehnmal; mit בְּקוֹל 22 mal, kommt aber auch sonst im Pentateuch, ausgenommen das Buch Levit., vor.

56. „Höre Israel", fünfmal, sonst nirgends.

57. „Das Gesetz bewahren", dreißigmal; auch sonst im Pentateuch.

58. שׁמר לַעֲשׂוֹת, neunzehnmal, sonst selten und im übrigen Pentateuch gar nicht vorkommend.

59. הִשָּׁמֶר לָךְ, zehnmal; dreimal auch in der Gen., zweimal in Ex.

60. שְׁעָרִים, selten als Bezeichnung der Thore der Städte; im Pentateuch nur Ex. **20**, 10; im Deut. 29 mal.

61. „Mitten im Feuer", neunmal; sonst nur Ez. **1**, 4.

62. „Reh und Hirsch": **12**, 15. 22. **15**, 22.

63. אֵיכָה statt אֵי, das den andern Büchern des Pentateuchs angehört.

64. Das sonst so häufige Wort עֵדוּת (34 mal in Ex., Levit. und Num.) fehlt dagegen völlig im Deut. Ebenso fehlt die Bezeichnung: „die Tafeln des Zeugnisses"; dafür heißt es: „die Tafeln des Bundes", oder „die Tafeln von Stein". Auch nicht „die Lade des Zeugnisses", sondern dafür „die Lade des Bundes Jhvhs". — Es fehlen völlig Ausdrücke wie: לְדוֹרֹתֵיכֶם, שֶׁאֵר, אִישׁ אִישׁ.

Viele Ausdrücke und Redensarten, die dem Deut. im Unterschied von dem übrigen Pentateuch charakteristisch sind, hängen mit dem rhetorischen Charakter oder der tieferen Auffassung des Gesetzes zusammen. — Auch Delitzsch nennt das eigentümliche individuelle Gepräge des Deut. eine Thatsache, die sich nicht wegbringen läßt. —

2. Wir beschränken nun unsre Betrachtung vorerst auf das eigentliche Gesetzbuch Deut. **4**, 44—**28**. Vorläufig handelt es sich hier nicht um das Verhältnis des Deut. zur Geschichtserzählung der vorhergehenden Bücher, sondern um die deuteronomische Gesetzgebung.

Im Gegensatz zu dem Kultusgesetz, das auch gleichsam eine Anweisung für die Priester geben will, ist das Deut. ein Volksgesetzbuch, welches aber speciell Israel als ein bereits im Lande Kanaan wohnhaftes ins Auge faßt. Es setzt schon eine größere politische Organisation und geordnete sociale Verhältnisse voraus. Bei den gottesdienstlichen handelt es sich hauptsächlich um die Einheit der Opferstätte.

Die deuteronomische Gesetzgebung zeigt, daß ihrem Verfasser schon unsre vier ersten Bücher des Pentateuchs vorlagen. Vielfach geht er auf die ältesten Gesetze (Ex. **19**—**23**) zurück und schließt sich namentlich, wo die Gesetze der Grundschrift mit dem Bundesbuch im Widerspruch stehen, näher an jene älteren Gesetze an. So geht z. B. Deut. **14**, 21 auf Ex. **23**, 19 zurück; **15**, 12 ff. auf Ex. **21**, 2 ff.; **16**, 16 auf Ex. **23**, 15 ff. **34**, 20. 23; vergl. Deut. **16**, 19 mit Ex. **23**, 8. Deut. **22**, 3 f. mit Ex. **23**, 4 f. Deut. **24**, 7 mit Ex. **21**, 16 u. s. w. — Auch aus dem Heiligkeitsgesetz entnimmt er manche Gebote, z. B. Deut. **22**, 9 ff. vergl. Levit. **19**, 19. Deut. **24**, 14 f. vergl. Levit. **19**, 13. Deut. **25**, 13 f. vergl. Levit. **19**, 36. — Daß der Deuteronomiker auch die levitische Gesetzgebung kennt und benutzt, ist im vorigen § nachgewiesen. Wenn er aber auch Levit. **11** in Deut. **14** aufgenommen hat, so ist es sonst seine Absicht nicht, das Priestergesetz zu reproduzieren. Vielmehr verweist er **24**, 8 f. hinsichtlich der Plage des Aussatzes auf die Belehrung durch die Priester.

Selbst eines der spätesten Stücke der vier ersten Bücher des Pentateuchs, die prophetische Rede Levit. **26**, hat der Verfasser des Deut. schon gekannt und scheint sie Deut. **28** zum Muster genommen zu haben; vergl. Deut. **28**, 22 und 38 mit Levit. **26**, 16. — Auch treffen wir das Bild des unbeschnittenen Herzens außer Levit. **26**, 41 nur noch Deut. **10**, 16. **30**, 6. Jer. **4**, 4.

Auch der Inhalt der deuteronomischen Gesetzgebung erweist sie als jünger als die levitische. Was in den früheren Büchern des Pentateuchs äußerlich nebeneinander stand, obschon es innerlich zusammenhing, ist in der deuteronomischen Gesetzgebung zusammengeschmolzen. Das ist besonders auffallend in betreff der Gesetze über das häusliche Passah- und Mazzothfest. Diese stehen in den früheren Büchern ganz voneinander gesondert und sind selbst Levit. **23**, 5 ff. noch ohne nähere Verbindung nebeneinander gestellt. Der Deuteronomiker dagegen handelt in einem und demselben Gesetz **16**, 1—8 vom Passah und Mazzothfest als von einem einzigen Fest, welches er V. 1 Passah und V. 16 Mazzothfest nennt. Eine solche einheitlichere Zusammenarbeitung dessen, was irgendwie zusammengehört, aber in der früheren Gesetzgebung getrennt behandelt war, muß man gerade bei einem späteren Schriftsteller und Gesetzesbearbeiter erwarten. Es setzt diese Kombinierung beider Feste die Verlegung der ursprünglichen häuslichen Passahfeier an das Heiligtum voraus, an welchem das Mazzothfest gefeiert ward. Gerade der Verfasser des Deut. dringt auf jene Verlegung.

Kleinert hegt die umgekehrte aber sehr unwahrscheinliche Meinung, daß die Verbindung der beiden Feierlichkeiten das ursprüngliche sei; sie seien erst später auseinander genommen, als man aus den drei Festen sieben machen wollte. —

Kleinert will dem Deut. eine mittlere Stellung der Zeit nach anweisen zwischen der ältesten Gesetzgebung und der levitischen. — Indes fragt es sich, ob die Übereinstimmung deuteronomischer Anordnungen mit dem ältesten Gesetz im Widerspruch mit der levitischen Gesetzgebung nicht auf einem Zurückgehen des Deut. auf das älteste Gesetz beruhe.

Als ein späterer Schriftsteller giebt sich der Deut. auch darin kund, daß er einzelne Ausdrücke älterer Gesetze, die unverständlich geworden waren oder mißverständlich sein konnten, erklärt und verdeutlicht. So erklärt er in dem Verbot des Menschendiebstahls Ex. **21**, 16 das Wort אִישׁ, welches möglicherweise nur vom Manne verstanden werden konnte, **4**, 7 durch נֶפֶשׁ, welches Wort Mann und Weib zusammenfaßt. — Das etwas unklare Gebot Ex. **23**, 5

erklärt er **22**, 4 in klaren, leicht verständlichen Worten (vergl. Bertheau, S. 40 ff.). So erklärt er das seinen Zeitgenossen unverständliche ägyptische Wort schaatnes (Levit. **19**, 19) durch den Zusatz: „Wolle und Leinen zusammen", **22**, 11. So ferner die Formel בֵּין הָעַרְבָּיִם Ex. **12**, 6 durch die Worte **16**, 6: „abends beim Untergang der Sonne". Deut. **19**, 4 f. macht er noch deutlicher, für welche Art von Totschlägen die Freistädte bestimmt sind, als dies schon Num. **35**, 22 f. gemacht war. Noch mehrere ähnliche Beispiele vergl. Stud. u. Krit. 1873, 1. S. 169 ff.

Einzelne ältere Gesetze, die unter den veränderten Zeitverhältnissen nicht mehr ausführbar waren, hebt der Deut. sogar ausdrücklich auf. Ein Beispiel hierfür ist die Aufhebung des Gesetzes Levit. **17**, 3 ff., daß alle opferbaren Tiere als Dankopfer vor dem Heiligtum geschlachtet werden sollten; diesem Gesetz gegenüber erlaubt der Deut. ausdrücklich **12**, 15. 20—22, nach Belieben in den einzelnen Städten Tiere zu schlachten und zu essen. — Freilich bleibt hier der Einwand möglich, der Deut. berücksichtige nicht das Gesetz Levit. **17**, sondern die alte, auch 1. Sam. **14** bezeugte Sitte.

Deutlich verrät das Deut., daß es nicht nur auf das im Lande seßhafte Volk berechnet ist, sondern unleugbar auch die Verhältnisse einer späteren Zeit in seinen Bestimmungen voraussetzt. Vergl. die gründliche Untersuchung von Kleinert: Das Deuteronomium und der Deuteronomiker, 1872. Kleinert läßt das Deut. in den Ausgängen der Richterzeit geschrieben sein und vermutet Samuel als Verfasser. — Stud. u. Krit., 1873, 1. S. 182 ff. — Ausführlicheres im zweiten Teil der Schrift Riehms: „Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab". Daraus sei hervorgehoben:

a) Das Königsgesetz Deut. **17**, 14—20 kann erst nach Entstehung des Königtums gegeben sein. Das ganze Verhalten Samuels bei der Erhebung Sauls zum König muß jeden Unbefangenen davon überzeugen, daß ein Königsgesetz bis dahin nicht vorhanden gewesen sein kann. Vergl. Richt. **8**, 22 f. 1. Sam. **8**, 1—9. 19 ff. **12**, 12 f. 19 f.; man müßte denn jene Berichte mit Wellhausen für ganz spät und ungeschichtlich erklären. — Wenn darum Deut. **17**, 14 von der Entstehung des Königtums ganz so gesprochen ist, wie dasselbe nach 1. Sam. **8**, 5. 20 wirklich entstanden ist, indem nämlich das Volk sprach: „ich will einen König über mich setzen wie alle Völker, welche rings um mich sind", so werden wir nur annehmen können, daß der nach der Entstehung des Königtums lebende Verfasser seine Worte

dem geschichtlichen Bericht über dieses Ereignis entnommen hat. Wir werden gewiß nicht annehmen können, daß das Volk die Worte, mit welchen es von Samuel einen König forderte, aus dem deuteronomischen Königsgesetz entnommen habe, da es doch sonst sicher der Weigerung Samuels gegenüber auf dieses Königsgesetz sich hätte berufen müssen. — Nach Kleinert, der diesem Königsgesetz gerecht werden will, ist es ein späterer Einschub Samuels, er erklärt es für jenes מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ, das nach 1. Sam. **10**, 25 vor Jhvh, wo ja auch das Deut. gefunden ward, niedergelegt ward. Dieses indes muß schon nach seinem Titel ganz andren Inhalts gewesen sein.

Aber nicht bloß das Vorhandensein des Königtums, sondern auch die schlimmen Erfahrungen, die man in den letzten Regierungsjahren Salomos und in der nachsalomonischen Zeit in betreff des Königtums machte, setzt das deuteronomische Königsgesetz schon voraus. Der Verfasser der Stelle 1. Kön. **10**, 23—29 berichtet mit Stolz von den 1400 Wagen und 12000 Reitern Salomos und bemerkt dabei, daß Wagen und Pferde in Ägypten gekauft wurden. Ferner ist er stolz auf das viele Silber, das Salomo aufhäufte, sodaß „des Silbers zu Jerusalem so viel war, wie die Steine". Ja er stellt diesen Reichtum ausdrücklich als eine Gnadengabe Jhvhs hin, **10**, 23. **3**, 13. Auch der Umstand, daß Salomo viele Weiber hatte, wird ohne Tadel berichtet, wie dasselbe auch von David 2. Sam. **5**, 13 ohne Tadel erzählt wird. Nur dies wird 1. Kön. **11**, 2 an ihm ausgesetzt, daß seine vielen Weiber Ausländerinnen waren, Töchter aus den Völkern, von welchen Jhvh zu den Israeliten gesprochen hatte: „ihr sollt nicht unter sie kommen, und sie sollen nicht unter euch kommen; sie werden gewiß eure Herzen neigen ihren Göttern nach". Dies ist eine Beziehung auf die in den früheren Büchern des Pentateuchs öfter z. B. Ex. **34**, 16 ausgesprochenen Verbote der Vermischung und Verschwägerung mit den kanaanitischen Völkerschaften. Aus dieser Verheiratung Salomos mit Ausländerinnen ist 1. Kön. **11** sein Abfall abgeleitet. So hat man noch in der Zeit nach Salomo geurteilt. — Das deuteronomische Königsgesetz verbietet dagegen dem Könige, viele Rosse zu halten, zuviel Silber und Gold aufzuhäufen und viele Weiber zu nehmen; es verbietet also das, was noch der Erzähler der Geschichte Salomos nicht bemängelt, ja teilweise sogar als ein Gnadengeschenk Gottes betrachtet. Das konnte erst ein Gesetzgeber thun, der die traurigen Erfahrungen, welche man in späterer Zeit infolge des Luxus und der Habsucht der Könige machte, schon hinter sich hatte.

Das Bestehen des Königtums ist endlich auch vorausgesetzt in der Strafandrohung Deut. **28**, 36: „Jhvh wird dich und deinen König, welchen du über dich setzen wirst, zu einem Volke führen, welches du nicht gekannt hast, weder du noch deine Väter.“ Kleinert erklärt diese Drohung für einen späteren deuteronomistischen Zusatz. Jedenfalls ist in diesem Verse trotz des Futurums das Königtum schon vorausgesetzt. Denn wie sollte Moses dazu kommen, indem er durch Strafandrohungen das Volk *seiner Zeit* zur Beobachtung des Gesetzes bewegen will, dem in *weit späterer Zeit* erst einzusetzenden Könige das Exil mitanzudrohen? Wenigstens kommt eine derartige Prolepsis in eigentlich prophetischen Reden nie vor.

b) Das Deut. setzt in den einzelnen Städten Stadtälteste voraus, welche als Magistrate die Vertreter der Städte sind und in allen Familiensachen auch das Richteramt üben (זִקְנֵי הָעִיר **19**, 12. **21**, 2 f. 6. 19 f. **22**, 15 f. 18. **25**, 7—9). Diese Stadtältesten werden aber in den früheren Büchern des Pentateuchs nie erwähnt. Sie waren seit der festen Niederlassung in Kanaan vorhanden und begegnen uns von der Richterzeit an in allen folgenden Jahrhunderten bis in die Makkabäerzeit hinein. — Für die sonstige Rechtspflege sollen nach dem Deut. in jeder Stadt Richter und Gerichtsdiener (שֹׁפְטִים und שֹׁטְרִים **16**, 18—20) eingesetzt werden. Schwierigere Rechtsfälle aber sollen nach **17**, 8—13 dem obersten Gerichtskollegium an der Stätte, die Jhvh erwählen werde, vorgelegt werden. Diesem Gericht steht nach **17**, 9. 12 der Hohepriester und ein Laie vor; sonst ist es nach V. 9 und **19**, 17 aus Priestern und Laien zusammengesetzt. Die Einsetzung dieses Obergerichts nun wird nicht erst geboten, sondern es ist ohne weiteres von ihm als einem an der von Jhvh zu erwählenden Stätte bereits vorhandenen die Rede. Auch von dem Oberrichter ist nur gesagt: „welcher in jenen Tagen sein wird“. Vergl. Riehm, Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, S. 62 ff.

Nun weiß die Geschichte Israels von keinem an der von Jhvh erwählten Stätte befindlichen Obergerichtskollegium vor der Zeit Josaphats (bis 853). Von Josaphat aber lesen wir 2. Chron. **19**, 8—11, daß er ein aus Leviten, Priestern und Stammhäuptern zusammengesetztes Obergerichtskollegium in Jerusalem eingesetzt habe, dem in allen religiösen Angelegenheiten der Hohepriester Amarja, und in allen weltlichen, namentlich politischen Angelegenheiten Zebadja, der Fürst (נָגִיד) des Stammes Juda, präsidierte. Schon Johann Gerhard ist auf die auffallende Übereinstimmung in der Zusammen-

setzung des deuteronomischen Obergerichts und dieses durch Josaphat eingesetzten aufmerksam geworden. Da nun das Deut. die Einsetzung desselben gar nicht ausdrücklich anordnet, und nur beiläufig, aber doch hinreichend klar Aufschluß über seine Zusammensetzung giebt, so läßt sich daraus nur der Schluß ziehen, daß der Verfasser des Deut. in einer Zeit geschrieben hat, in welcher jenes josaphatsche Gerichtskollegium schon bestand, d. h. erst nach Josaphat.

Die Verteidiger der mosaischen Abkunft des Deut. erheben vergeblich die Einrede, der Umstand, daß in dieser Stelle des Deut. nur vom Richter neben dem Hohepriester die Rede sei, nicht aber vom Könige, spreche dafür, daß die Stelle vor der Zeit der Königsherrschaft geschrieben sein müsse, und zwar von Moses, der dabei das Nnm. **27**, 20 f. bemerkte Verhältnis Josuas zu Eleazar im Auge habe. Indes zu einer Erwähnung des Königs war an jener Stelle gar keine Veranlassung. Allerdings hat der König noch zu Salomos Zeit auch als oberster Richter fungiert, aber seit Josaphat eben nicht mehr. Von da an konnte also kein König mehr in einem Gesetz erwähnt werden, welches vom obersten Gerichtskollegium handelt. — Von Josua und Eleazar vollends können die Worte gar nicht verstanden werden; denn diese waren nicht mit Priestern und Laien an der Stätte, welche Jhvh sich erwählt hatte, versammelt, um über Rechtsfälle zu entscheiden. — Hävernick u. a. wollen darin ein Merkmal der mosaischen Zeit sehen, daß Deut. **17**, 9 die höchste obrigkeitliche Würde als einem schophet übertragen erscheine. Aber von der höchsten obrigkeitlichen Würde ist Deut. **17**, 9 gar nicht die Rede; von ihr ist, und zwar in gleicher Weise wie von dem Obergericht, in dem folgenden Gesetz Deut. **17**, 14—20 gesprochen; und das ist eben ein Königsgesetz. — Auch die gegen Riehm erhobenen vier Einwürfe Kleinerts (S. 140 ff.), welchem dies Gesetz für die Abfassung des Deut. in der Richterperiode zu sprechen scheint, sind nicht stichhaltig.

c) Eine Hauptabsicht, in welcher das Deut. geschrieben ist, ist die, allen öffentlichen Kultus des Volks Israel auf „den Ort zu konzentrieren, welchen Jhvh erwählen wird aus allen Stämmen, um seinen Namen daselbst wohnen zu lassen". Diese Konzentration alles Kultus auf einen einzigen, bestimmten, von Jhvh erwählten Ort ist das Hauptmittel, durch welches der Verfasser seinen letzten und höchsten Zweck, das Volk vor Abfall zur Abgötterei zu bewahren, erreichen will. Die Gottesdienstordnung ist in der Haupt-

sache nur nach dieser Rücksicht in Betracht gezogen. Darum kehrt die Mahnung, daß nur an dem bezeichneten Orte geopfert werden dürfe, in Kap. **12** und **14—16** immer wieder. — Welcher Ort ist damit gemeint? Die Verteidiger der mosaischen Abkunft des Deut. denken an den Ort, an welchem jedesmal die Stiftshütte stand. So auch Kleinert, S. 154 ff. Aber der wechselnde Ort der Stiftshütte kann unmöglich durch den Ausdruck bezeichnet werden: „der Ort, den Jhvh aus allen Stämmen erwählt, um seinen Namen daselbst wohnen zu lassen". Es muß ein Ort gemeint sein, an welchem Gott seinen festen, bleibenden Wohnsitz genommen hat. Man könnte nun allenfalls nach Jer. 7, 12 an Silo denken, wo die Stiftshütte während der ganzen Richterperiode stand. Aber 1. Kön. 8, 16 (vergl. 2. Sam. 7, 6) lesen wir die ausdrückliche Erklärung Jhvhs, daß er vom Auszug aus Ägypten an bis zu der damaligen Zeit, d. h. bis zur Erbauung des salomonischen Tempels keine Stadt aus allen Stämmen Israels erwählt habe, daß man daselbst ein Haus baue, daß sein Name daselbst sei. Angesichts dieser Erklärung kann man jene deuteronomische Formel (**12**, 5) nur von Jerusalem verstehen und auf den Tempel in Jerusalem beziehen. Dafür läßt sich z. B. auch geltend machen, daß in der ganzen deuteronomischen Gesetzgebung nie die Stiftshütte erwähnt wird. (Nur ein historischer Bericht an einer nicht vom Deuteronomiker geschriebenen Stelle **31**, 14 f. erwähnt sie einmal, während **23**, 19 „das Haus Gottes" vorkommt.) Für Jerusalem spricht auch, daß jenes Obergericht, das an dem von Jhvh erwählten Orte sich befindet, geschichtlich nur in Jerusalem sich nachweisen läßt, u. a. — Sicher haben wir also an Jerusalem zu denken, und es ist die Absicht des Deuteronomikers, allen öffentlichen Kultus auf den Tempel in Jerusalem zu konzentrieren. Zur Ausführung kam der deuteronomische Grundsatz erst durch Hiskia. Doch wurde schon seit der Erbauung des salomonischen Tempels hauptsächlich bei diesem Nationalheiligtum geopfert, und die eigentlichen Nationalfeste wurden begreiflicherweise in Jerusalem gefeiert, vergl. 1. Kön. **12**, 27 f. Jes. **30**, 29. **33**, 20. Ex. **34**, 18—26. Selbst der Verfasser des Buches Samuel nennt außer dem Ort der Stiftshütte in aller Unbefangenheit noch mehrere heilige Orte, vergl. Bleek, Stud. u. Krit. 1831, Heft 3, S. 501—505. Über die Stellung der älteren Propheten zu dem Höhenkult vergl. Smend, Moses apud prophetas S. 52 ff. Sie erwähnen die Höhen selten; aber wo es geschieht, erscheinen sie ihnen mißliebig, nicht weil nur an einem

Ort zu opfern durch das Gesetz gestattet ist, sondern weil unreiner, mit Ausschweifung verbundener Bilderdienst Jhvhs oder auch Götzendienst auf den Höhen wie Bethel, Beersheba oder Gilgal (siehe Hosea und Amos) heimisch und nur in Jerusalem reiner Jhvhkult zu finden war; vergl. besonders Micha 1, 5. So bereiten die Propheten die Reformation Hiskias und die deuteronomische Gesetzgebung vor. Dagegen haben sie an dem Kult in Jerusalem nichts auszusetzen. Schon die ältesten Propheten betrachten Jerusalem als den Wohnsitz Jhvhs. Aber erst mit Hiskia kommt dies Princip zur Durchführung. Vor ihm haben auch die frömmsten Könige Judas, ein Assa, Josaphat, Joas, Amazia und Ussia auch an andern Orten außer Jerusalem Opfer dargebracht oder wenigstens solchen Kult als einen nicht ungesetzlichen geduldet. Sogar der Hohepriester Jojada als Vormund des Joas dringt nicht auf Abstellung des Höhenkultus, 2. Kön. 12, 3. Erst von Hiskia wird berichtet, daß er alle andern Opferstätten zerstört und den Opferkult auf Jerusalem beschränkt habe; und zwar wird von seinem Unternehmen so gesprochen, als ob dasselbe eine der alten, tief eingewurzelten Volkssitte zuwiderlaufende Neuerung gewesen sei, 2. Kön. 18, 4. 2. Chron. 31, 1. Jes. 36, 7. Erst seit der Zeit Hiskias tritt also in der Geschichte das Streben, allen Opferkult auf Jerusalem zu konzentrieren, praktisch hervor. Man wird daher ein Buch, welches ganz von diesem Bestreben beseelt ist, wenigstens nicht lange vor Hiskia geschrieben sein lassen können. Der Deuteronomiker selbst hat ein Bewußtsein davon, daß er eine Neuerung durchsetzen will, wenn er 12, 8 sagt: „ihr sollt nicht thun, wie wir heute hier thun, ein jeglicher was ihm recht dünkt".

d) Wie ganz anders die von der deuteronomischen Gesetzgebung vorausgesetzten Verhältnisse sind als die in den früheren Büchern vorausgesetzten und durch sie begründeten Verhältnisse, tritt besonders auch in den Aussagen über die Leviten und Priester hervor. Für die Leviten hatte die alte Gesetzgebung ausreichend gesorgt, indem ihnen eine Anzahl von Städten in den verschiedenen Stammgebieten als Wohnsitze und der Zehnte als Subsistenzmittel zugewiesen waren. Allerdings kamen die Anordnungen des Gesetzes nicht zur Ausführung. — Im Deut. dagegen ist vorausgesetzt, daß sie in den einzelnen Städten der andern Stämme zerstreut waren, und sie werden mit denen zusammengestellt, die wohlthätiger Unterstützung bedürftig waren, mit Fremdlingen, Waisen und Witwen (14, 29. 16, 11. 14. 26, 11 ff.) Ihre Lage war also eine völlig andere geworden. — Aber soviel un-

günstiger ihre äußere Lage geworden war, eine um so höhere Stellung weist ihnen der Deuteronomiker im Verhältnis zu den Priestern zu. Der strenge und scharfe Unterschied, den die früheren Bücher des Pentateuchs zwischen den Leviten und den Priestern, den Söhnen Aarons, machen, ist so sehr verwischt, daß z. B. die Priester nicht mehr Söhne Aarons, sondern Söhne Levis oder levitische Priester genannt werden. Deut. 18, 6—8 wird den Leviten gestattet, an den Ort zu kommen, den Jhvh erwählen werde, daselbst Dienst zu thun, und es wird vorausgesetzt, daß den in Jerusalem dienstthuenden Leviten der Lebensunterhalt aus den Schatz- und Vorratskammern des Heiligtums gereicht werde. Vergl. Riehm, Gesetzgebung ꝛc. S. 33—39.

Schon in der Richterzeit gab es einzelne als Fremdlinge umherziehende Leviten. Auch läßt sich die geschichtlich andre Lage der Leviten dadurch erklären, daß der Deuteronomiker auf seinem prophetischen Standpunkt und bei dem volkstümlichen Charakter seiner Gesetzgebung den Unterschied zwischen Priestern und Leviten nicht geflissentlich hervorhebt. Daß er ihn aber nicht kenne, ist unrichtig. Deut. 18, 6 ff. redet er z. B. von den Leviten, nicht von dem Priester. Auch die Leviten in den einzelnen Städten, die er der Fürsorge empfiehlt, sind sicher keine Höhenpriester. Unter der Angabe V. 7, „daß er diene im Namen des Herrn wie alle seine Brüder, die Leviten, die dort vor Jhvh stehen", sind schwerlich Priesterfunktionen zu verstehen, obschon V. 1. 2 und 5 dafür zu sprechen scheinen. Das deutet darauf, daß der Deuteronomiker den Unterschied kennt. Schwerlich sollen den Leviten die Privilegien der Priester zu teil werden, vergl. Art. Priester in Riehms bibl. Handwörterbuch.

3. Auf eine verhältnismäßig späte Abfassungszeit des Deut. deutet hin, daß der Verfasser desselben den Gestirndienst bekämpft, 4, 19. 17, 3. Dieser Dienst ist im Unterschied vom Baals- und Astartedienst der älteren Zeit fremd und ist erst später nach Berührung mit den Assyriern vom fernen Osten her importiert, vergl. Deut. 13, 8. Wir wissen von einem Eindringen des Gestirndienstes ins Zehnstämmereich durch Amos 5, 26 und 2. Kön. 17, 16 zur Zeit Jerobeams II. am Anfang des achten Jahrhunderts. In Juda wird der Gestirndienst erst seit Ahas und besonders seit Manasse erwähnt. —

Auf eine spätere Abfassung des Deut. deutet ferner die geistige Auffassung des Gesetzes; dahin gehört auch die Forderung des

Verfassers, daß die äußere Beschneidung eine Beschneidung des Herzens werden müsse; solche Verklärung und Vergeistigung des Gesetzes ist nur aus der Abfassung in einer späteren Zeit erklärlich. Auffallend unterscheidet sich das Deut. von den übrigen Büchern des Pentateuchs durch die Ermahnung, Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele zu gehorchen, ihm mit freudigem und willigem Herzen zu dienen (**26**, 16. **28**, 47); durch die Zusammenfassung aller Gebote in dem einen Gebot: Höre Israel, Jhvh ist unser Gott, Jhvh allein, und du sollst lieben Jhvh deinen Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen Kräften (**6**, 4 f. **10**, 12. **11**, 1. 13. 22. **13**, 4. **19**, 9. **30**, 20). Derartige und andre geistige Ideen, die das Deut. auszeichnen, sind nur erklärlich bei einem Verfasser, der bereits die Früchte der Wirksamkeit eines Hosea und Jesaja sich zugeeignet hat und das Gesetz im hellen Lichte der höchsten Blüte des Prophetentums betrachtet. — Dagegen wäre es völlig unerklärlich, wie die tiefen religiösen Erkenntnisse des Deut. wieder viele Jahrhunderte hätten verloren gehen können, wenn dasselbe von Moses geschrieben worden wäre.

Auf spätere Zeit deutet auch die Darstellungsweise des Deut. hin. Der Verfasser schreibt leicht und fließend, aber auch bei aller Lebendigkeit und Eindringlichkeit ebenso breit und rhetorisch-wortreich wie die kurz vor dem Exil lebenden Propheten, namentlich Jeremias. Auch finden sich viele Ausdrücke, die der Sprache der späteren Zeit angehören und erst bei Jeremias und Ezechiel wieder angetroffen werden.

Das alles stimmt damit überein, daß das Deut. erst zur Zeit Josias ans Licht getreten ist. Mit Graf S. 6 ff. nehmen einige Kritiker an, daß die Zeit der Auffindung des Buches auch die Zeit seiner Abfassung gewesen sei. Diese Folgerung hat Kleinert indes als ungegründet nachgewiesen. Das Gesetzbuch kann nicht erst unter Josia geschrieben sein, sondern es muß spätestens zur Zeit des Hiskia entstanden sein, und zwar bevor dieser König seine Reformation ganz durchgeführt hatte.

Für diese Abfassungszeit ist folgendes geltend zu machen: 1) Das Deut. setzt voraus, daß eine Mehrheit von Opferstätten, die Jhvh heilig waren, zur Zeit des Verfassers bestand, **12**, 8. **16**, 21 f. An letzterer Stelle ist ausdrücklich verboten, es sollen keine Aschera-bäume gepflanzt werden. Der energische Kampf, den der Deuteronomiker dagegen führt, deutet darauf, daß es noch vielfach als

erlaubt galt, an mehreren Orten zu opfern. Josia fand nur noch Götzendienststätten zu zerstören 2. Kön. 23, 8 f.; denn dazu waren jene heiligen Orte geworden, nachdem die Heiligtümer nach den Tagen des Hiskia wiederhergestellt worden waren. Vergl. dagegen Smend S. 56 f. — 2) Die Kriegsgesetze Deut. 20. 21, 10 ff. 23, 10 ff. setzen voraus, daß Israel noch in der Lage war, Eroberungskriege selbst gegen fern wohnende Völker und feste Städte führen zu können; das gilt aber nicht mehr von der Zeit des Josia. — 3) Das Gebot 25, 17 ff., die Amalekiter zu vertilgen, hatte nur vor dem unter Hiskia fallenden Ereignis 1. Chron. 4, 41 ff. praktische Bedeutung; denn damals ward der letzte Rest des Stammes der Amalekiter vernichtet.

Nicht unmöglich ist, daß die Abfassung des Deut. noch etwas vor die Zeit Hiskias fällt, also nicht ans Ende, sondern schon um die Mitte des achten Jahrhunderts zu setzen ist, etwa in die Zeit Hoseas. Darauf deutet die 17, 16 erwähnte Neigung zu einem Bündnis mit Ägypten, welche der Deuteronomiker bei dem Könige anzunehmen scheint; darauf auch die 28, 68 angedrohte Wegführung des Volkes nach Ägypten. Im Zehnstämmereich war jene Hinneigung zu Ägypten schon zur Zeit des Hosea vorhanden; auch droht er oft mit der Wegführung nach Ägypten oder Assyrien (Hos. 8, 13. 9, 3. 11, 5). Man sollte erwarten, der Deuteronomiker würde in späterer Zeit eher eine Wegführung durch die Assyrier angedroht haben. — Indes eine Neigung zu einem Bündnis mit Ägypten hatte bereits Jesaja in der Zeit Hiskias zu bekämpfen, Jes. 31, 1. 36, 9. Wahrscheinlich ward das Deut. am Anfange der Regierungszeit des Hiskia geschrieben; in jener Zeit tritt das deuteronomische Bestreben, den Opferkultus zu Jerusalem zu konzentrieren, geschichtlich hervor. Ward es aber schon früher verfaßt, so geschah es jedenfalls nicht viel vor Hiskia, sicher aber erst nach Josaphat (917—893 nach früherer Zeitrechnung).

Der Verfasser zeigt sich mit der früheren Gesetzgebung wohl vertraut, kennt aber auch die damals vorhandenen prophetischen Schriften. Er hatte selbst eine vorwiegend prophetische Geistesrichtung. Sein Hauptzweck war auch ein echt prophetischer. Er wollte den gefährdeten Bestand der Theokratie sichern, eine religiöse, politische und sociale Reformation des ganzen tief zerrütteten Volkslebens im Geiste Mosis herbeiführen und namentlich dem immerfort eindringenden Götzendienst einen Damm entgegenstellen. Darum

bietet er alle Macht der Rede auf, um das Volk zum treuen Festhalten an seinem Gott zu bewegen; in dieser Absicht will er auch allen öffentlichen Gottesdienst auf Jerusalem beschränken. Mit diesem letzten Zweck hängen fast alle Änderungen der bisherigen Gesetzgebung zusammen; so wenn er bei der Bestimmung über Zehnten und Erstgeburten an die bestehende Sitte anknüpft, oder die Postulate der Priesterschaft im Kultgesetz nicht berücksichtigt, oder wenn er sich in Bezug auf Priester und Leviten auf den Standpunkt des Propheten und des Volkes stellt, vergl. Riehm, Gesetzgebung ꝛc. S. 116—124.

Der Verfasser hat sich besonders an das Bundesbuch und die ältesten Gesetzsammlungen gehalten, die teilweise schon durch eine ältere Überlieferung Mosi zugeschrieben waren; so wird es begreiflich, daß auch sein Werk als eine von Moses herrührende Schrift angesehen werden konnte. Er selbst hat es Mosi nicht zugeschrieben. Das ist erst später durch den sogen. Deuteronomisten geschehen. — Von dessen Arbeit sowie von der Einfügung des gesamten Deut. in den Pentateuch kann erst hernach gehandelt werden, s. § 24 und 25. — Der Deut. hat wahrscheinlich ursprünglich nur ein Buch geschrieben, das von Deut. **4**, 45 bis Kap. **26**, vielleicht auch bis **28**, 69 reichte. Dies ist das unter Josia gefundene Gesetzbuch, das hernach in den übrigen Pentateuch eingefügt ist. Der Bericht über jene Auffindung beweist, daß das deuteronomische Gesetzbuch auch als Ganzes für sich vorhanden gewesen sein muß.

B. Die Geschichtserzählung des Pentateuchs.

§ 19.

Älteste Bestandteile.

Von geschichtlichen Aufzeichnungen wird Mose ausdrücklich das Stationenverzeichnis Num. **33**, 1—49 zugeschrieben. Der Schriftsteller, der es ins Buch Num. einfügte, hat es vorgefunden als eine Urkunde, die als von Mose geschrieben galt. Wir müssen es dahingestellt sein lassen, ob jene Annahme richtig war, daß diese Urkunde von Mose geschrieben sei oder nicht. Jedenfalls erscheint sie als eine in sich abgeschlossene und ursprünglich ohne allen Zusammenhang mit der ausführlicheren Darstellung der Geschichte des

Wüstenzuges vorhandene Aufzeichnung. Daß sie, vielleicht von einigen Einschaltungen abgesehen, uralt ist, ergiebt sich daraus, daß uns in diesem Verzeichnis eine Anzahl von Stationen genannt werden, von denen wir sonst nichts wissen, so in V. 12, 13, 15—32, 41 und 42. Bei andern Stationen wird die Lage oder es werden besondre Verhältnisse kurz angegeben. Auch über die Stationen im Ostjordanland enthält diese Urkunde von V. 45 an genauere Angaben, die teilweise von dem Bericht in Num. **21**, 12 ff. abweichen. Daß das Verzeichnis aus einer alten Urkunde stammt, beweist die Vergleichung mit der Stelle Deut. **10**, 6 f., in welcher sich ein Fragment davon vorfindet. Doch kann es von dorther nicht entnommen sein, da in der Reihenfolge von zwei Stationen und in den Namensformen Abweichungen vorhanden sind. — Auch sonst finden sich kleine Abweichungen zwischen den Stationen des Verzeichnisses und den im geschichtlichen Bericht erwähnten; z. B. V. 8 ist die Wüste Etham genannt, die Ex. **15**, 22 Sur heißt. Ebenda liegt das jam suph vor Mara; Num. **33**, 10 ist die Reihenfolge: Mara, Elim, Schilfmeer. Ebenso finden sich V. 45 ff. Abweichungen in den Stationen des Ostjordanlandes verglichen mit Num. **21**, 12—20. Die ausführliche Darstellung in letzterer Stelle ergiebt sich als Überarbeitung eines kurzen Lagerverzeichnisses. Jedenfalls liegt die alte Urkunde uns nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt vor. Sicher hat eine Überarbeitung derselben stattgefunden, zumal am Anfang; ihr mögen auch die kleinen Zusätze angehören, die bei den Namen einzelner Stationen wörtlich gleichlautend mit früheren Stellen als Fingerzeige für den Leser sich finden. Diese Zusätze weisen größtenteils auf die elohistische Grundschrift; z. B. V. 1 vergl. Ex. **7**, 4. **12**, 17. 41. 45; „durch die Hand Mosis und Narons", vergl. Ex. **12**, 28. 50. In V. 2 deutet auf die Grundschrift das zweimal gebrauchte לְ. Zu V. 3 vergl. Ex. **12**, 37; zur Zeitbestimmung Ex. **12**, 6. 18. Derselbe Ausdruck in Bezug auf das Passah Jos. **5**, 11. „Mit erhobener Hand", vergl. Ex. **14**, 8. V. 4 aus Ex. **12**, 12. שְׁפָטִים auch Ex. **6**, 6. **7**, 4. — V. 9: „In Elim waren zwölf Wasserquellen und siebenzig Palmbäume", aus Ex. **15**, 27. — V. 14: „In Raphidim hatte das Volk kein Wasser zu trinken", aus Ex. **17**, 1. — V. 38 f. ist der Tod Narons ganz nach der Grundschrift berichtet, wie Num. **20**, 22 f.; nur fehlt der charakteristische Ausdruck נֶאֱסַף; dagegen ist die Num. **20** fehlende Angabe des Alters Narons erst hier in der Weise des Elohisten beigefügt. Diese No-

tizen können unmöglich der alten Urkunde angehören. — V. 40 vergl. Num. **21**, 1. — Keinesfalls kann das Verzeichnis selbst von einem späteren Verfasser aus der ausführlicheren Erzählung erst entnommen sein. Die Urkunde kann von V. 5—49 als eine alte angesehen werden, abgesehen von einigen Bemerkungen z. B. in V. 1—4 u. den Zusätzen 14. 38 f., vielleicht in V. 9 (Elim). V. 40 dagegen gehört der jehovistischen Grundschrift an.

Zum Stationenverzeichnis vergl. Wellhausen: Jahrbüch. f. deutsche Theol., 1877 S. 453 f. Nöldeke, Jahrbüch. f. protest. Theol. I, 347. Letzterer hält es für einen Bestandteil der Grundschrift; ersterer ist dagegen, stimmt aber Kayser (S. 97 ff. 196) darin zu, daß es erst vom Sammler oder von einem noch späteren unter Benutzung von JE angefertigt sei. Daß aber die Stellen Ex. **15**, 22 f. 27. Num. **11**, 34 f. **21**, 10 f. benutzt seien, folgern sie nur aus dem Zusammentreffen in den Namen der Stationen. Kayser zählt 40 Stationen, entsprechend den 40 Wüstenjahren. Wellhausen findet diese Zählung wahrscheinlich u. hält die Namen für erdichtet, vergl. Gesch. Isr. S. 335. Indes diese Zählung stimmt nicht. Es sind 41 oder 42 Stationen, je nachdem man die Anfangsstationen mitrechnet.

Wahrscheinlich hat der Überarbeiter aus Irrtum die Stationen Kades u. Hor V. 36—41 umgestellt; sie werden ursprünglich zwischen Hasmona u. Moseroth (V. 30) gestanden haben, s. Riehm, bibl. Handwörterbuch S. 885, Art. Lagerstätten.

Von geschichtl. Aufzeichnungen wird Mosi ferner Ex. **17**, 14 ein Bericht über die Besiegung der Amalekiter u. den göttl. Entschluß, Amalek zu vertilgen, zugeschrieben. Jene Aufzeichnung, wenn Mose überhaupt eine solche geschrieben, ist uns nicht aufbehalten. Jedenfalls kann sie uns in dem Stück Ex. **17**, 8—12 nicht vorliegen. Wie schon sein Anfang zeigt, war dieses Stück ein Bestandteil einer zusammenhängenden Erzählung, macht aber keineswegs den Eindruck des Altertümlichen. V. 14 scheint vielmehr ein Zusatz des Deutrnst. zu sein u. auf Deut. **25**, 17 ff. hinzuweisen, wo einige Einzelheiten über jenen Vorfall erwähnt werden. Die Formel Ex. **17**, 14: „austilgen das Gedächtnis Amaleks unter dem Himmel" kommt auch Deut. **25**, 19 vor: מְחֵה הַשָּׁמָיִם aber ist eine deut. Formel: Deut. **7**, 24. **9**, 14. **25**, 19. **29**, 19; vergl. **2**, 25. **4**. 19; sonst findet sie sich im Pent. nur Gen. **6**, 17.

Aufzeichnungen aus der mosaischen Zeit liegen vielleicht auch einigen Verzeichnissen zu Grunde wie denen über den Bestand der streitbaren Mannschaft in Num. Kap. **1**. **2** u. **4**. Mit den Verzeich-

nissen in Num. **26** hat dagegen Wellhausen recht, daß sie nicht aus mosaischer Zeit stammen; vergl. Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. 22, S. 454 f. V. 31 sind die Sichemiten, V. 58 sind die Libniter u. Hebroniter erwähnt; diese Gentilformen auf i sind von den Städten Sichem, Libni u. Hebron abgeleitet. Auch finden sich im Verzeichnis Beziehungen auf die ausführlichere Erzählung. —

Der mosaischen Zeit entstammen auch einige Liederstücke, welche nicht nur eine höchst altertüml. Form haben, sondern auch ganz individuelle Züge enthalten, die an sich nicht verständlich u. nur aus jener alten Entstehungszeit begreiflich sind. Es sind dies die drei Liederstücke in demselben **21.** Kapitel des Buches Num.: V. 14 f. 17 f. 27—30. Das zweite Lied, das Brunnenlied, lautet also:

Steige auf, o Brunnen!
Singet ihm entgegen!
Brunnen, den Fürsten gegraben,
Den Edle des Volkes gehöhlt
Mit ihrem Scepter und mit ihren Stäben.

Dies kleine Lied, in welchem sich in ursprünglicher u. lebendiger Weise die Freude über die Entdeckung eines Brunnens durch die Edlen des Volkes ausspricht, kann kaum in einer andern als sehr alten Zeit entstanden u. aufgezeichnet sein. Sonst hätte es sich uns schwerlich erhalten. Wahrscheinlich sind alle diese Lieder dem „Buch der Kriege Jhvhs" entnommen, welches für das erste Lied ausdrücklich als Quelle citiert ist, Num. **21**, 14. Doch enthielt dies Buch der Kriege sicher nicht bloß Lieder, sondern auch Erzählungen.

Es sind verhältnismäßig sehr wenige Stücke des Pent., welche Mosi u. seiner Zeit zugeschrieben werden können. Versetzt man sich aber in die Verhältnisse jener Zeit u. in die Lage Mosis, so wird es uns gar nicht wahrscheinlich sein, daß er viele Schriftstücke verfaßt habe. War auch der Schriftgebrauch zu Mosis Zeit bei den Israeliten schon ziemlich gewöhnlich, so war doch das Wanderleben in der Wüste, selbst wenn das Volk auf einzelnen Stationen sich längere Zeit aufhielt, keine für ausgedehntere Schriftstellerei günstige Zeit. Erst wenn ein Volk längere Zeit feste Wohnsitze innehat, u. nachdem eine Zeit der Ruhe eingetreten ist, pflegen bei ihm umfangreichere Schriftwerke zu entstehen. —

Besonders aber ist Mose, der Führer des Volks, der überall selbst handelnd eingreift, auf dem die ganze Last der Sorge für ein großes Volk liegt, der dazu alle wichtigen Rechtsstreitigkeiten zu

entscheiden, ja — was am wichtigsten — das Volk erst zu organisieren hat, durchaus nicht in der Lage gewesen, viel zu schreiben. Überhaupt schriftstellert ein Mann wie Mose nicht viel. Nach allem, was wir von ihm wissen, war er ein Mann der That; ein solcher pflegt nur dann zum Griffel zu greifen, wenn es schlechterdings notwendig ist. Darin sind ihm Samuel u. Elias ähnlich. Beide waren ebenfalls Männer der That, beide haben eben darum keine Schriftstücke hinterlassen; von Samuel wird nur berichtet, daß er das Königsrecht aufgeschrieben habe (1. Sam. **10**, 25); von Elias aber wird nur 2. Chron. **21**, 12 ff. ein Brief an den König Joram von Juda erwähnt, wenn die Nachricht überhaupt zuverlässig ist. Von einem Manne wie Mose ist wohl die Schöpfung neuer Einrichtungen, nicht aber die Beschreibung derselben, z. B. der Stiftshütte, der Priesterkleidung, des Opferrituals u. der einzelnen priesterl. Funktionen zu erwarten. Für ihn kam es auf etwas ganz anderes an als derartige Aufzeichnungen. Die Aufgabe, das bis dahin geknechtete Volk zu organisieren, es für die bevorstehenden Kämpfe zu einer starken Nation auszubilden, es zu einem Volke Gottes zu erziehen, diese Aufgabe erforderte eine unausgesetzte u. unermüdliche Thätigkeit. Nicht Worte u. am wenigsten Schriftstellerei, deren Wirkungen im Altertum noch weit geringer waren als heutzutage, nur Thaten konnten solches ausrichten. Und vierzig Jahre lang hat er unter den ungünstigsten Verhältnissen die Last der Sorge für das zahlreiche Volk getragen. Darum konnte er die Beschreibung der von ihm geschaffenen Einrichtungen andern überlassen. — Namentlich ist es von vornherein nicht wahrscheinlich, daß Mose die Geschichte seiner Zeit, die großenteils seine eigne Lebensgeschichte war, ausführlich aufgezeichnet haben sollte. Die Aufzeichnung gleichzeitiger Begebenheiten, deren Erinnerung noch in allen Zeitgenossen lebendig ist, kommt überhaupt nur in Zeiten der entwickeltsten litterarischen Thätigkeit vor. Wo die Schriftstellerei noch nicht im höchsten Maße entfaltet ist, giebt man bei der Aufzeichnung eben erst geschehener Ereignisse höchstens chronikartige Angaben über Personen u. Orte mit kurzen andeutenden Notizen über einzelne wichtige Vorfälle, in der Art der über den Wüstenzug in Num. **33** aufbewahrten Namen u. Notizen; für die unmittelbar darauf folgende Zeit genügte noch die Erinnerung u. die mündliche Überlieferung, die dürftigen Notizen zu beleben u. mit Fleisch u. Blut zu umkleiden. — Wem aber dies Resultat bedenklich erscheint, daß wir

vielleicht keine schriftl. Aufzeichnungen von Mosis Hand besitzen, der möge berücksichtigen, daß auch Christus uns nichts Schriftliches hinterlassen hat.

§ 20.

Die elohistische Grundschrift des Pentateuchs.

Bei der näheren Charakteristik der sonstigen Bestandteile des Pentateuchs kommt uns eine Eigentümlichkeit der alten u. besonders der altorientalischen Geschichtsschreibung sehr zu statten. Diese besteht in dem kompilatorischen Charakter der Geschichtsschreibung. Auch arabische Geschichtsschreiber pflegen, ebenso wie es die hebräischen nach dem Zeugnis des A. T. thun, ihre Quellenschriften so zu benutzen, daß sie ganze Stücke derselben wörtlich, höchstens mit ganz unbedeutenden Abänderungen im Ausdruck, aneinander reihen, indem sie die eine durch die andre ergänzen u. nur da u. dort den Zusammenhang herstellen oder Eigenes einschieben.

Vergl. Stähelin, krit. Untersuch. üb. den Pent., S. 35 ff. Wüstenfeld, Einleitung zu Ibn Hischams Leben Muhammeds, Göttingen 1857 u. 58; und zu El Azrakis Geschichte der Stadt Mekka, Leipzig 1858.

Ohne diesen kompilatorischen Charakter der hebräischen Geschichtsschreibung wäre eine Sonderung der aus verschiedenen Quellenschriften entnommenen Bestandteile nicht wohl möglich. So aber ist uns dieselbe sehr erleichtert.

Alle Kritiker stimmen darin überein, daß der letzte Verfasser oder Redaktor des Pent. eine ältere Schrift mit Beibehaltung ihrer schriftstellerischen Eigentümlichkeit zur Hauptgrundlage seines Werkes gemacht hat. Die Eigenart jener Grundschrift ist eine so scharf ausgeprägte u. sich so gleichbleibende, daß es nicht schwer fällt, oft selbst da, wo in einem u. demselben Abschnitt einzelne Verse oder auch nur Halbverse, die andern Ursprungs sind, in sie eingeschoben sind, diese Zusätze zu erkennen, oder in Stücken andern Ursprungs, in welche einzelne Verse der Grundschrift aufgenommen sind, das ihr Zugehörige zu reklamieren.

Auch das darf als anerkannt gelten, daß die Grundschrifterzählung von dem Priestergesetz nicht zu trennen ist, wenigstens wenn man absieht von den späteren Zusätzen zu dem letzteren. Vergl. Riehms Recension in den Stud. u. Krit. 1868, S. 356 ff. Auch Graf giebt dies zu, vergl. Merx, Archiv I, H. 4. Seine Meinung, die erzählenden Bestandteile der Grundschrift seien die spätesten

Redaktionszusätze, eine von Riehm in den Stud. u. Krit. 1872, S. 283 ff. bekämpfte Theorie, darf ebenfalls als aufgegeben betrachtet werden.

Kayser u. Wellhausen erkennen es an, daß diese Erzählungsstücke nicht Redaktionszusätze, sondern die Stücke einer in sich zusammenhängenden selbständigen Urkunde sind. Nur um ihr Zeitalter dreht sich der Streit u. um das Prioritätsverhältnis zwischen der Erzählung dieser Urkunde u. derjenigen, die aus andern Urkunden stammt. Um hier ein Urteil zu gewinnen, muß der Charakter der Grundschrifterzählung scharf ins Auge gefaßt werden.

Bis zu der Stelle Ex. **6** ist ein Haupterkennungszeichen derselben der Gebrauch der Gottesnamen. Es liegt nämlich in der Grundschrift eine dreifache Abstufung von Gottesnamen vor. In der Urzeit bis auf Abraham gebraucht sie nur den Namen Elohim. In der Zeit der Patriarchen gebraucht sie da, wo Gott redend eingeführt wird, oder wo die Patriarchen auf Grund einer erhaltenen Offenbarung von ihm u. zu ihm reden, El Schaddaj; denn als solcher hat Gott sich ihnen nach Ex. **6**, 2 offenbart. Sonst aber gebraucht die Urkunde auch für diese Periode den Namen Elohim. Erst von Ex. **6** an bedient sie sich endlich des Namens Jhvh, von da an aber auch fast oder ganz ausschließlich.

Mit dieser geflissentl. Unterscheidung der verschiedenen Perioden der Geschichte des Volkes Gottes, namentlich der vormosaischen u. der mosaischen Zeit hängt zusammen, daß die Urkunde auch sonst in der Patriarchengeschichte noch nichts von mosaischen gottesdienstl. Gebräuchen erwähnt. Sie erwähnt weder Opfer noch Altäre; nur einmal kommt ein Steindenkmal vor, welches mit Öl gesalbt u. auf welches ein Trankopfer gegossen wird, Gen. **35**, 14 f. Ebensowenig macht diese Urkunde den Unterschied zwischen reinen u. unreinen Tieren. Hiergegen spricht auch nicht der Umstand, daß sie die Hauptepochen mit einzelnen theokratischen Instituten bezeichnet: die Schöpfungsepoche mit Einsetzung des Sabbaths, die Sintflutsepoche mit dem Verbot des Fleischgenusses, die Epoche Abrahams mit der Einsetzung der Beschneidung. Aber das sind nur scheinbare Ausnahmen. Denn die beiden letzteren Gebräuche sind nicht specifisch mosaisch; das Verbot des Blutgenusses gilt im Sinne der Urkunde allen Menschen, und die Beschneidung ist ja auch geschichtl. betrachtet nicht specifisch mosaisch, sondern abrahamidisch, sodaß auch die Ismaeliten sie angenommen haben. Vom Sabbath aber berichtet die

Urkunde nur seine göttl. Einsetzung, nicht aber seine Beobachtung durch die Patriarchen.

Die ganze Geschichtsdarstellung ist noch nicht in dem Maße wie in den späteren Bestandteilen von dem Grundgedanken der ATl. Religion beherrscht und verklärt. Die menschl.-geschichtl. Vermittelungen sind öfter noch ersichtlich, wo später Gottes Ursächlichkeit stärker hervorgehoben wird. Es findet sich nicht in gleichem Maße Wunderbares, u. bei letzterem nicht ein so reges Spiel der Phantasie. Die Gottesoffenbarungen sind nach dieser Urkunde ganz einfach und natürlich. Gott erscheint den Patriarchen u. verkehrt u. redet ganz einfach mit ihnen, ohne Vermittelung durch Engel, ohne Gesichte u. Träume u. s. w., auch ohne besondre Förmlichkeiten und Feierlichkeiten, z. B. Schwüre u. dergl. Die einzigen Formen, in denen die göttl. Verheißungen gegeben werden, sind die des Segens u. des Bundes (z. B. mit Noach, Abraham, Mose). Auch in diesen zwei Formen der Verheißung zeigt sich, wie hernach erhellen wird, ein ebenso einfacher als sinniger stufenmäßiger Fortschritt.

Mit der noch geringen Entwicklung des geschichtl. Interesses u. dem noch engeren Gesichtskreis des Volkes hängt es zusammen, daß diese Urkunde nur die heilige Linie verfolgt, während sie die ausgeschiedenen Seitenlinien nur von Abraham an kurz anführt, ohne sie dabei in ein nachteiliges Licht zu stellen. Die heilige Linie aber ist ihr zugleich die Linie der Erstgeborenen; erst bei Jakob tritt eine Ausnahme von dieser Regel ein, indem hier die Sorge für die Reinheit des Stammes die Rücksicht auf das Erstgeburtsrecht zurückstellt. — Die Darstellung hat eine objektive Haltung. Sie ist eine einfache Aufzeichnung der überlieferten Thatsachen ohne Reflexion u. Redeschmuck. Bei aller Kürze enthält sie doch mancherlei genauere Angaben; überall giebt sie genaue chronologische Bestimmungen u. knüpft vielfach auch an die Form der Genealogie an.

Ganz besonders zeigt sich die schriftstellerische Eigentümlichkeit der Grundschrift in ihrer Sprach- u. Darstellungsweise. Letztere ist einfach und anschaulich; die Ausdrucksweise ist bei gleichartigen Gegenständen durchaus gleichmäßig. Namentlich kommt eine große Anzahl immer wiederkehrender eigentümlicher Redensarten vor. Charakteristisch elohistisch ist z. B. die Bezeichnung Mesopotamiens פַּדַּן אֲרָם, nicht durch אֲרַם נַהֲרַיִם. Ferner die Formeln: זָכַר וְנָקַבָה, בְּיֶצֶם, לְדוֹרוֹתָם, הֵקִים, פרה ורבה oder נתן בְּרִית (aber niemals כרת), הַיּוֹם הַזֶּה, לְמִינֵהֶם, אֶרֶץ מְגוּרִים. Die Ausdrücke אֲחֻזָּה, שֹׂרֶץ,

נְשִׂיאִים, רגם oft mit dem Zusatz בָּאֲבָנִים (nicht סקל), עֲבֹדָה, נֶפֶשׁ für Person aus der Gesetzessprache, הֵנִיף, חָזֶה, יוֹתֶרֶת, אַזְכָּרָה, אִשָּׁה, רֵיחַ נִיחֹחַ u. s. w. Andere charakteristische Ausdrücke s. in den Kommentaren zur Gen. Knobel, Ex. u. Levit. Stähelin, kritische Untersuchungen S. 41 ff. Wellhausen bezeichnet viele dieser Ausdrücke ohne Recht als späthebräische oder gar als Aramaismen, Gesch. Isr. S. 397 ff.

Die Urkunde enthält eine Darstellung der Geschichte von der Erschaffung der Welt bis zur Eroberung u. Verteilung des Landes Kanaan durch Josua. Es kommt vor allem darauf an, daß man ihren Charakter als Geschichtserzählung scharf ins Auge faßt.

Vor allem muß wohl beachtet werden, daß in der Grundschrift die Absicht nicht darauf geht, die nationalgeschichtl. Volksüberlieferung aufzuzeichnen. Es ist überhaupt nicht auf ein Geschichtswerk abgesehen, sondern auf ein Gesetzbuch. Was von der Überlieferung mitgeteilt wird, ist nur ein Rahmen zum Gesetzbuch. Es ist durchaus von Gesichtspunkten legislativen Interesses beherrscht, u. zwar vorwiegend von gottesdienstl.-priesterl. Gesichtspunkten oder wenigstens solchen, die sich auf die theokratischen Rechtsverhältnisse beziehen.

Daraus erklärt sich vieles, was Wellhausen als einen Beweis dafür ansieht, daß die jehovistische Erzählung ursprünglicher, die Grundschrifterzählung nur eine gelehrte, künstliche Neugestaltung der jehovistischen Überlieferung sei, die, wo das legislative Interesse nicht im Spiel ist, nur das dürre Gerippe der jehovistischen Überlieferung wiedergebe, Gesch. Isr. S. 320 ff. Es ist wahr, die jehovistischen Überlieferungen haften an bestimmten Örtlichkeiten, weisen überhaupt die Anknüpfungspunkte der Volkssage meistens noch auf, während dies in der Grundschrifterzählung nur selten, z. B. Gen. **23** der Fall ist (Wellhausen, S. 328 ff.). Es ist auch richtig, daß in den jehovistischen Erzählungen viel mehr Fleisch u. Blut der lebendigen Volkssage sich findet, mehr Haß u. Liebe, Eifersucht u. Schadenfreude des Volkes (S. 327), mehr Gebilde der Volksphantasie u. dergl., mehr Mythologie und lebhafte Färbung. Man findet sich da öfter „in dem Zaubergarten der Vorstellungen des echten Altertums, der frische antike Erdgeruch weht uns entgegen“ (Wellhausen, S. 347). Auch dies ist wahr, daß alles dies ein Beweis ist, daß die Volkssage uns in den jehovistischen Erzählungen in ursprünglicher Gestalt vorliegt. Aber alles dies hängt damit zusammen, daß der Verfasser der Grundschrift eben nicht die Volkssage aufzeichnen will, sondern nur von seinem nüchternen, rechtlich-priesterl. Gesichtspunkt aus ihren Stoff verwertet; Ausführlichere Erzählungen finden sich Gen. Kap. **1. 17. 23.** Ex. **12.** Num. **16** von Korach und seiner Rotte.

Bestimmter ist es die judäische Überlieferung, die in der Grundschrift von priesterl. Gesichtspunkten aus bearbeitet ist, nicht aber die

Überlieferung Nord- oder Gesamtisraels. Daher ist in der Patriarchengeschichte nur Abraham ausführlicher behandelt, während nicht bloß Isaak, sondern auch Jakob und Joseph unverhältnismäßig zurücktreten. Daher ist von den Aufenthaltsorten Abrahams nur Hebron hervorgehoben, die Hauptstadt im Stammgebiet Judas. So ist nur im allgemeinen das Land Kanaan als Aufenthaltsort Abrahams genannt, und nur einmal wird am Anfang von Gen. **23** gelegentlich darauf hingedeutet, daß er von diesem festen Sitze aus auch andre Gegenden des Landes besucht hat. Ja, auch Isaak und Jakob sind Hebron zugeeignet. — Die Grundschrift berichtet nicht über die Weihe der heiligen Orte des Landes Kanaan; diese bleiben außer Betracht. Auch Hebron erscheint nicht als Kultusstätte der Patriarchen. Nur Bethels Weihe durch Jakobs Aufrichtung einer Steinsäule mit Trankopfer und Salbung wird Gen. **35**, 14 erwähnt.

Nach Wellhausen (Gesch. Isr. S. 40. 361) ist das eine tendenziöse, im Interesse der Einheit der Opferstätte vorgenommene Bearbeitung der patriarchischen Überlieferungen. Aber dem widerspricht eben Gen. **35**, 14. Darum findet Wellhausen (S. 40 Anm.) in dieser Stelle eine höchst merkwürdige Ausnahme und erklärt sie für ein jehovistisches Fragment; S. 361: „das könne nicht in der Grundschrift erzählt sein". — Wir müssen eben den partikularistisch-jüdischen Charakter der verwerteten Überlieferung anerkennen. Dann ist es begreiflich, daß wenigstens das Hauptheiligtum der Nordstämme, Bethel, doch nicht ganz mit Stillschweigen übergangen ist. — Für die volkstümliche Überlieferung von den andern heiligen Orten haben die Priester am Nationalheiligtum kein Interesse. Prophetische Erzähler wie der Jehovist halten mehr die Einheit Gesamtisraels fest und damit auch die Anschauung, daß ganz Kanaan heiliges Land ist.

Man hat nun aber wohl zu unterscheiden zwischen dem, was Überlieferungsstoff ist, und dem, was dem priesterlichen Bearbeiter desselben angehört. Jener ist noch älter und einfacher als der von dem Jehovisten verarbeitete, und enthält noch mehr getreue geschichtliche Überlieferung. Das zeigt sich vor allem in der Unterscheidung der religionsgeschichtlichen Perioden.

Nach Wellhausen soll dieser ganze religionsgeschichtliche Stufenunterschied nur eine theoretische Erfindung späterer Zeit sein. Dagegen freilich spricht Ewalds Entdeckung (s. § 13), daß in den mit einem Gottesnamen zusammengesetzten Personennamen der vormosaischen Zeit nur El u. einige Male Schaddaj vorkommt, daß dagegen der Name Jhvh sich zuerst im Namen der Mutter Mosis finde. Wellhausen wendet dagegen ein, daß solche zusammengesetzten Namen nur im Priesterkodex ständen; dessen Verfasser habe, „seiner Theorie gut eingedenk", sie erfunden (Gesch. Isr. S. 334. 359 f.). Ebenso soll es nicht eine von ihm wiedergegebene

Überlieferung sondern seine Erfindung resp. eine Aufputzung seiner Theorie sein, daß Mose (Num. **13**, 16) den Namen Hosea in Josua umgewandelt habe. In dem Namen Jochebed aber scheine eine falsche Vokalisierung für Ichabod vorzuliegen. — Indessen für das Alter der Gottesbezeichnung El Schaddaj legt auch das von Wellhausen als alt anerkannte Stück Gen. **49**, 25 Zeugnis ab; vergl. auch Gen. **43**, 14. **48**, 3. Die altertümliche Gottesbezeichnung ist in der Poesie im Gebrauch geblieben; daher findet sie sich auch in Bileams Spruch Num. **24**, 4. 16.

Die Vorgeschichte des Volkes Israel zerfällt in drei Zeitalter. Die beiden ersten Perioden, die mit Adam und Noach beginnen, gehören der Urgeschichte an; die mit Abraham anhebende ist die patriarchalische. Von dieser Urgeschichte (Gen. **1—11**) gehören folgende Stücke der elohistischen Urkunde an: Gen. **1**, 1—**2**, 3, der Bericht über die Schöpfung der Welt in sechs Tagen und über die Heiligung des siebenten Tages. — Kap. **5**, mit Ausnahme von V. 29 von לֵאמֹר an; es enthält ein Verzeichnis der von Adam abstammenden Geschlechter in zehn Gliedern von Erstgeborenen in der Linie Seths bis Noach. — Von dem Sintflutsbericht gehören hierher: **6**, 9—22. **7**, 6. 7—9 (ausgenommen V. 8 a). 11. 13—24 (ausgenommen V. 16 b. 17. 23). **8**, 1. 2 a. 3 b. 13—19. **9**, 1—17. 28 u. 29. — Endlich **11**, 10—32, ein Verzeichnis der Geschlechter Sems in einer zehngliedrigen Reihe von Erstgeborenen bis auf Abraham.

In dieser Urgeschichte erweist sich der altertümlichere und einfachere Charakter der Überlieferung besonders darin, daß noch die ganze vorsintflutliche Periode als erste Weltzeit behandelt wird. Sie wird als eine relativ noch unverdorbene Zeit vorgestellt, in welcher die Menschheit sich noch eines besseren Daseins erfreute. Erst mit der Katastrophe der Sintflut tritt die Menschheit in die gegenwärtigen Lebensverhältnisse ein. Das Böse ist allerdings gegen das Ende der ersten Periode in die Menschheit und die Tierwelt eingedrungen; aber die Urkunde enthält noch keine Sündenfallsgeschichte. Der herrschende Friedenszustand und das hohe, fast tausendjährige Alter wenigstens in dieser Linie der Erstgeborenen ist eine Analogie zu den Vorstellungen von einem goldenen Zeitalter, analog auch den ältesten parsischen Vorstellungen: wie hätte in der nachexilischen Zeit die urgeschichtliche Überlieferung so gestaltet werden können? — Das Altertümliche in der Überlieferung zeigt sich auch darin, daß in der Darstellung der Schöpfungsgeschichte in Gen. **1** sich Berührungen mit der altbabylonischen Kosmogonie finden, z. B. in der Vorstellung von dem Himmelsgewölbe. — Die Überlieferung, aus welcher der

Verfasser schöpft, weiß noch nichts von Kain und Abel, nichts vom Stammbaum der Kainiten; sie kennt nur den der Sethiten, aus welchem jener erst gebildet worden ist. Überhaupt wird nur die heilige Linie verfolgt; diese aber ist zugleich die Linie der Erstgeborenen. Hier macht sich also das menschlich-natürliche Recht geltend. In der Urzeit ist nur die Geschichte der Schöpfung und der Sintflut ausführlich behandelt. Das Hauptinteresse des Verfassers macht sich darin geltend, daß jede Epoche durch ein theokratisches Institut, welches allgemeinere Bedeutung hat, bezeichnet ist: die Schöpfungsperiode durch die Stiftung des Sabbaths, und die Sintflutsperiode durch das Verbot des Blutgenusses und durch das Gebot, den Mord zu rächen.

Der Patriarchengeschichte gehören folgende Stücke der Grundschrift an: Gen. **11**, 27—32: Nachrichten aus der Familie Therachs. **12**, 4 b und 5: Abram und Lot ziehen nach Kanaan. **13**, 6—12. 18: Trennung Abrams von Lot; nur der Schlußsatz von V. 12 gehört nicht hierher: „und er zeltete bis Sodom", und ebensowenig der Anfang von V. 18: „und es zeltete Abram". Von einem nomadischen Umherziehen der Patriarchen weiß diese Urkunde nichts; sie läßt sie feste Wohnsitze nehmen, יָשַׁב; Abraham wohnt immer in Hebron, Lot in den Städten der Aue, כִּכָּר. Hieran schloß sich wahrscheinlich in dieser Urkunde die kurze Nachricht von der Rettung Lots beim Untergang der Städte der Aue: **19**, 29. Sodann kurzer Bericht von Ismaels Geburt: **16**, 3. 15. 16. Es folgt Kap. **17** eine ausführliche Darstellung einer Offenbarung Gottes als El Schaddaj mit der Verheißung eines ewigen Bundes Gottes mit Abraham und der Einsetzung der Beschneidung. **21**, 2—5: Geburt und Beschneidung Isaaks. Kap. **23**: Tod der Sara und ihr Begräbnis in einer unter Beobachtung aller rechtlichen Formen erkauften Höhle auf dem Grundstück Machpelah. **25**, 7—10: Tod und Begräbnis Abrahams. **25**, 12—17: Ismaels Nachkommenschaft; desgl. Isaaks in V. 19. 20 u. 26 b. Esaus Verheiratung mit Judith und Basmath: **26**, 34. Weil die Eltern Mißfallen an den chethitischen Ehen haben, nimmt Esau noch eine Tochter Ismaels zum Weibe, Jakob aber wird nach Paddan Aram gesandt, sich aus seiner Verwandtschaft eine Frau zu holen: **28**, 1—9. Über Jakobs Heirat ist in der Urkunde nichts erhalten; nur seine Rückkehr ist **31**, 17. 18 berichtet. Es folgt die Offenbarung Gottes als El Schaddaj in Bethel, wo Jakob eine Säule errichtet und weiht: **35**, 9—15. 27—29: Isaaks Tod und Begräbnis durch

seine Söhne; von ihrer Feindschaft weiß diese Urkunde nichts. — **36**, 1. 6—8. **37**, 1: Notizen über Esau; erst hier wird die Trennung der Brüder berichtet und wie die Trennung Abrams von Lot mit ihrem Herdenreichtum motiviert. — In der Geschichte Jakobs ist die Urkunde nicht mit Sicherheit zu erkennen. Bestimmt gehört ihr die Notiz über Jakobs Auswanderung nach Ägypten und das Verzeichnis seiner Familienmitglieder an: **46**, 6—27. Israels Aufenthalt in Gosen **47**, 27. 28. Adoption der beiden Söhne Josephs: **48**, 3—6. Jakobs Befehl, ihn im Erbbegräbnis in Kanaan zu bestatten, und Jakobs Tod: **49**, 29—33. Seine Beisetzung: **50**, 12. 13. Josephs Verbleiben in Ägypten: **50**, 22. Endlich Josephs Tod, die Bedrückung der Israeliten in Ägypten; Gott gedenkt seines Bundes mit den Erzvätern: Ex. **1**, 6. 7. 13. 14. **2**, 23—25. Vergl. Hupfeld, Die Quellen der Genesis, S. 80 ff.

Die ganze Vorgeschichte bis Mose zerfällt in neun Tholedoth von ungleicher Länge. In der Patriarchenzeit ist nur die Geschichte Abrahams in dieser Urkunde ausführlich behandelt. Auch hier beherrscht das religiös-theokratische Interesse die Darstellung. Die Patriarchenepoche ist durch die Beschneidung bezeichnet. Hebron wird als Wohnsitz der Patriarchen hervorgehoben; sie ziehen nicht nomadisierend im Lande umher. So giebt die Urkunde wesentlich nur die judäische Überlieferung. — Besonders hervorzuheben ist aber, daß sie noch nichts von einer göttlichen Berufung Abrahams nach Kanaan weiß. Dieser folgt nur dem Wanderzug, welcher schon seinen Vater Therach von Ur Chasdim nach Charan geführt hat. Erst nach 24jährigem Aufenthalt in Kanaan erhält er die erste Offenbarung El Schaddajs. (Weil es unglaublich ist, daß die Geschichte Abrahams in der nachexilischen Zeit so dargestellt werde, postuliert Wellhausen, in einem für uns verlorenen Stück müsse die Berufung Abrahams gestanden haben.)

Aus Kap. **23** sehen wir, daß Abraham in einem freundschaftl. Verhältnis zu den Kanaanitern steht und hohes Ansehen bei ihnen genießt, während doch eine Verheiratung mit kanaanitischen Frauen sonst eine Verunreinigung des Stammes in sich schließt. In den jehovistischen Stücken kommt nichts derartiges vor. — Während bis zu Abraham nur die heilige Linie verfolgt war, werden von ihm an auch die ausgeschiedenen Seitenlinien angegeben; aber es geschieht nur kurz und ohne daß sie in nachteiliges Licht gestellt werden. Nur die Verwandtschaft der betreffenden Völker mit Israel wird

konstatiert und daraufhin gedeutet, daß auch sie einen gewissen Anteil an dem Segen Abrahams haben. Die erwählte Linie bleibt die Linie der Erstgeborenen bis zu Jakob. Hier findet eine Ausnahme statt, die motiviert ist mit der Sorge für die Reinheit des Stammes, also wieder mit einem altertümlichen, ebenso menschlich-natürlichen wie religiösen Interesse.

Ferner wird von den Patriarchen nichts erzählt, was ihren Charakter in ein übles Licht stellen könnte, und auch in ihren Familien kommen keine Mißhelligkeiten und Unthaten vor. Nur durch seine Verbindungen mit Kanaaniterinnen hat Esau sich dessen unwürdig gemacht, Erbe der Verheißung zu werden. Abram und Lot trennen sich nur, weil sie wegen ihres Herdenreichtums nicht Raum genug in Kanaan haben. Von einem Mißverhältnis zwischen Isaak und Sara einerseits und Ismael und Hagar anderseits lesen wir nichts; ebensowenig von einer Austreibung Ismaels. Vor allem aber ist Jakobs Wanderung nach Mesopotamien nicht mit seinen Übervorteilungen Esaus und dem tötlichen Haß seines Bruders motiviert. Hier handelt es sich nicht um eine Flucht vor Esau, sondern er wird von den Eltern dorthin gesandt, nur um sich eine ebenbürtige Frau aus der Verwandtschaft zu holen.

Wellhausen macht hierzu drei Einwendungen:

1. Er hebt die Analogie hervor, daß der Chronist in der Reproduktion der Königsgeschichte alles das übergeht, was die ältere Überlieferung über die von ihm als theokratische Musterkönige geehrten Könige Nachteiliges berichtet.

2. Mit dem Urteil über die Mißheiraten Esaus vergleicht er (Gesch. Isr. S. 362 Anm.) das nachexilische Bestreben der Absonderung Israels von den Heiden.

3. Der Umstand, daß der Chronist nur die Geschichte des Reiches Juda behandelt, dagegen die Geschichte des Reiches Israel beiseite läßt, findet eine Analogie darin, daß in der Grundschrift nur die heilige Linie verfolgt wird.

Aber so sehr diese Analogieen beim ersten Anblick frappieren, so erweisen sie bei näherer Betrachtung sich doch als unzutreffend.

1. Das Verfahren des Chronisten ist ein wesentlich anderes. Er mißt alle Könige mit dem Maßstab des pentateuchischen Gesetzes und trägt deshalb unbedenklich späteres in die frühere Zeit zurück. Das geschieht in der Grundschrift gar nicht. Ferner stellt der Chronist das Eingreifen Gottes in die Geschichte überall geflissentlich und mit massiver Handgreiflichkeit dar. Das menschliche Zuthun wird gegenüber dem göttlichen Eingreifen ganz zurückgestellt, vergl. Gesch. Isr. S. 178. Dies ist nun gerade in der Grundschrift nicht der Fall und unter-

scheidet sie von den andern Erzählungsstücken. Das Fehlen der für die Bilder der Patriarchen und ihrer Familien ungünstigen Züge hängt gerade damit zusammen, daß der Gedanke der göttlichen Leitung und Erziehung, die Idee des wunderbaren Eingreifens der freien Gnade Gottes in die Geschichte der Patriarchen die Überlieferung noch nicht in dem Maße beherrscht wie in der jehovistischen Überlieferung. Überhaupt sind die Bilder der Patriarchen noch nicht geflissentlich mit stärkeren religiösen Farben ausgeführt, sie sind nicht als theokratische Muster gezeichnet. Es ist mehr das allgemein Religiöse und Menschliche, was an ihnen anziehend wirkt.

2. Gar nicht im nachexilischen Geist erscheint das mißbilligende Urteil über Esaus Verheiratungen mit Kanaaniterinnen, wenn man damit zusammenhält, daß sonst in der Grundschrift die Nichtisraeliten nirgends in nachteiliges Licht gesetzt sind, vielmehr teilweise sogar an Abrahams Segen teilhaben. In der nachexilischen Zeit sind es alle Nichtisraeliten, gegen welche die jüdische Exklusivität sich richtet. In der Grundschrift aber ist nur die Verheiratung mit Kanaaniterinnen verurteilt. Das entspricht eben dem auch sonst in alten Gesetzen vorgeschriebenen Verhalten zu den Kanaanitern.

3. Daß nur die heilige Linie verfolgt wird, kann auch mit dem noch engeren geographischen und ethnographischen Gesichtskreis und der geringeren Entwicklung des geschichtlichen Interesses zusammenhängen.

Die Geschichte der mosaischen Zeit ist weniger vollständig erhalten. Auch wird von hier an die Ausscheidung der Grundschrift wenigstens in den geschichtlichen Abschnitten schwieriger und unsicherer, weil der Hauptanhaltspunkt, der Unterschied im Gebrauch der Gottesnamen, wegfällt.

Der Grundschrift gehören folgende Abschnitte an: Ex. **6**, 2—12: die Offenbarung Gottes unter dem neuen Namen Jhvh und seine Verheißung, das Volk aus Ägypten zu erlösen. Mose weigert sich, den erhaltenen Auftrag auszuführen. — **7**, 1—7: Mose und Aaron richten den empfangenen Auftrag bei Pharao aus. — Die Gerichte über Ägypten sind in unsrer Urkunde wahrscheinlich durch einen ausführlicheren Bericht aus einer andern Urkunde verdrängt; Knobels Versuch, in diesem Abschnitt Stücke der Grundschrift nachzuweisen, ist mißlungen (Kommentar S. 53 f.). Auch Vaihingers Ausscheidung elohistischer Stücke ist nicht genügend begründet. Dagegen in dem Bericht über die Einsetzung des Passah- und Mazzothfestes Ex. **12**, 1—28 ist die Urkunde ganz unverkennbar; höchstens sind einige Verse wie V. 2. 24—27 eingeschoben. Ferner gehört ihr an: der Bericht über den Aufbruch der Israeliten von Ramses **12**, 37a. Ein Nachtrag zum Passahgesetz V. 40—51. Das kurze Gesetz über

die Heiligung der Erstgeburt **13**, 1. 2. Die Notiz über den Zug von Suckoth bis Etham **13**, 20. Ebenso die Angaben über die Stationen des weiteren Zuges bis zum Sinai: **15**, 22. 23 (mit Ausnahme der letzten Worte). 27. **16**, 1. 2. **17**, 1. **19**, 1. 2. Wahrscheinlich gehört hierher auch der Bericht über die Gabe des Manna und der Wachteln **16**, 3. 9—26. 31—36. — Das Fundamentalereignis in der Geschichte des Volkes, die Bundschließung am Sinai, muß die Urkunde jedenfalls berichtet haben. Allerdings ist in dem Bericht Ex. **19—24** nur in der Motivierung des Sabbathgebotes die Sprache der elohistischen Grundschrift nachzuweisen.

Dagegen gehört unzweifelhaft zu dieser Urkunde der eigentliche Grundstock des ganzen Werkes, das Priestergesetz; zunächst die ausführliche Anweisung zur Einrichtung der Stiftshütte und zur Einweihung Aarons und seiner Söhne zum Priesteramt nebst angehängtem Sabbathsgesetz: Ex. **25—31**, 17. — Hinter Ex. **27**, 20 f. stand nach Ewalds Vermutung (Gesch. I, 115 f.) wahrscheinlich das jetzt abgerissen und an unpassender Stelle stehende Stück Levit. **24**, 1—9 über Leuchter und Schaubrote. Es folgt der Bericht über die Ausführung dieser göttlichen Anweisungen: Ex. **35—40**. — Sodann Levit. **1—17**: es enthalten Kap. **1—5**. **6—7** zwei Sammlungen von Opfergesetzen; **8—10** den Bericht über die Einweihung und den Amtsantritt der Priester; **11—15** eine Sammlung von Reinigkeitsgesetzen; Kap. **16** das Gesetz über den großen Versöhnungstag und Kap. **17** ein Opfergesetz. — Über die Zugehörigkeit des Priestergesetzes zur Grundschrifterklärung s. § 16. Kap. **21—25** sind teilweise hierher zu rechnen; so die Bestimmungen über die Erfordernisse zum Priesteramt und über die Beschaffenheit der Opfertiere nebst einem Nachtrag zum Ritual des Lobopfers: **21**, 16 ff. und Kap. **22**; die Festordnung Levit. **23** und die Bestimmungen über das Sabbath- und Jobeljahr Kap. **25**. Über das wahrscheinlich hier eingeschobene Stück **24**, 1—9 s. oben. — Endlich in Levit. **27** das zur Grundschrift gehörige Gesetz über die Loskaufung von gelobten oder gebannten oder sonst Jhvh gebührenden Gegenständen.

Aus dem Buch Num. sind hierher zu ziehen die Kap. **1—10**, 28, allerdings mit Ausnahmen. Diese Kapitel enthalten in **1—5**, 4 eine Zählung des Volkes, eine Stamm- und Lagerordnung und einen Bericht über die Aussonderung des Stammes Levi, über die Verteilung der levitischen Dienstleistungen und die Reinigung des Lagers. Kap. **3** gehört aber wahrscheinlich nicht der Grundschrift an.

Kap. 3, 43 enthält die geschichtlich unmögliche Angabe, daß die Zahl der Erstgeborenen vom ersten Monat an 22,273 gewesen sei. Die Erstgeborenen von 20 Jahren an könnten danach nur 11—14000 betragen haben. Die Summe aller Israeliten von 20 Jahren aber nach Ex. 38, 26 ist: 603,550. Es wären also auf einen Erstgeborenen von ihnen mindestens 40—50 andere waffenfähige Israeliten gekommen; das aber ist ein unmögliches Verhältnis. — Vielleicht ist auch nur die Stelle Num. 3, 40—51 ein späterer Zusatz, der den Gedanken weiter ausführt, daß die Leviten die Stelle der Erstgeborenen vertreten.

Wahrscheinlich gehören der Grundschrift auch das Eifergesetz und das Nasiräergesetz nebst dem priesterlichen Segen an: 5, 11—6, 27. Nicht dagegen Kap. 7. Ferner der Bericht über die Weihung der Leviten: 8, 5—22; sowie der Bericht über die erste Passahfeier u. über die Anordnung der Anfertigung zweier silberner Trompeten 9, 1—10, 10. Endlich in 10, 11—28 der Bericht über den Aufbruch des Volkes vom Sinai.

In dem großen levit. Kultusgesetz sind die Gesichtspunkte gegeben, welche die ganze Geschichtserzählung von Anfang an besonders in der mosaischen Zeit beherrschen. Es finden sich dementsprechend keine polemischen Beziehungen auf den Stierkult des Zehnstämmereichs. — Die Nachträge zur Gesetzgebung knüpft die Grundschrift an die Erzählung einzelner Vorgänge an. Für ihre Charakteristik ist von besondrer Bedeutung die Erzählung von der Rotte Korachs. Über diesen Vorgang liegen zwei verschiedene Berichte vor, die ineinander gearbeitet sind. Der Grundschrift gehören an die Abschnitte Num. 16, 1a. 4—11. 16—23. 35. 17, 1—28. Nach der elohistischen Grundschrift ist es nur Korach, der mit seiner Rotte sich gegen die priesterlichen Privilegien der Familie Aarons empört. Den Aufruhr Dathans und Abirams hat der andre Berichterstatter mit der Empörung Korachs kombiniert; dieser Aufstand richtet sich (V. 2) gegen die bevorzugte Stellung Mosis als des Offenbarungsmittlers. Der deut. Bericht Deut. 11, 6 endlich nennt nur die Rubeniten Dathan und Abiram, nicht aber den Korach. — Nach der Grundschrift findet die Meuterei vor der Stiftshütte statt, nach der andern Urkunde vor ihren Zelten. — Nach der Grundschrift wird Korach mit seiner Rotte durch Feuer verzehrt, das analog der Vernichtung der Söhne Aarons (Levit. 10, 2) von Jhvh ausgeht, während nach dem andern Bericht die Meuterer mit ihren Zelten von der Erde verschlungen werden (V. 31). — Daran schließt sich Kap. 17, 1—28 der Bericht

von einer neuen Unzufriedenheit im Volke und von Aarons grünendem Stabe; Kap. **18** das Gesetz über die Einkünfte der Priester und Leviten; und Kap. **19** das Gesetz über die Bereitung und den Gebrauch des Reinigungswassers für solche, welche sich an Leichnamen verunreinigt hatten.

Mit ziemlicher Sicherheit ist der Urkunde der Bericht über das Wasser, das Mose aus dem Felsen schlägt, und über die Versündigung Mosis und Aarons Num. **20**, 1—13 zuzuschreiben; V. 22—29 ist darauf Bezug genommen; und dieser Bericht **20**, 22—29 über Aarons Tod und Eleasars Einsetzung an seine Stelle war sicher in der Grundschrift enthalten. Vielleicht gehören ihr die Angaben über die Stationen **21**, 4a. 10—13 und **22**, 1 an; vielleicht auch der Bericht über die Abgötterei des Volkes mit Baal Peor Num. **25**, weil Kap. **31** eine Rückbeziehung darauf enthält. — Mit größerer Wahrscheinlichkeit ist der Bericht über die zweite Volkszählung Num. **26** zu nennen, der Kap. **1** analog ist; ausgenommen sind die Bemerkungen V. 8—11 u. 64 f. — Noch gewisser ist elohistisch das Gesetz über die Erbtöchter **27**, 1—11. Ebenso der Bericht über den göttlichen Befehl an Mose, auf dem Gebirge Abarim das gelobte Land zu sehen, sich dort zum Sterben zu bereiten und Josua zu seinem Nachfolger einzusetzen: **27**, 12—23; dies Stück ist eine Analogie zu **20**, 22—29, u. Deut. **32**, 48—52. **34**, 9 findet sich eine Rückbeziehung darauf. — Sicher sind elohistisch die Festopfergesetze **28**, 1—**30**, 1; wahrscheinlich auch das Gelübdegesetz **30**, 2—17.

Der Bericht über den Midianiterkrieg Num. **31** ist sicher der Grundschrift zuzuweisen. Wieder wird eine gesetzliche Bestimmung an einen einzelnen Vorgang angeknüpft. Übrigens findet sich hier in V. 8 und 16 eine ganz andre Vorstellung von Bileam als in dem zusammenhängenden Bericht Num. **22**—**24**. In letzterer Stelle ist er als ein Prophet dargestellt, der wider seinen Willen Israel segnen muß; er scheut sich sehr davor, etwas wider den Willen Gottes zu reden und zu thun, und ladet lieber den Zorn des Königs Balak als den Jhvhs auf sich. Auch ist schließlich **24**, 25 von Bileam erwähnt, daß er wieder in seine Heimat zurückgekehrt sei; dies war nach **22**, 25 die Stadt Pethor am Euphrat in Mesopotamien, die auch Deut. **23**, 5 als seine Heimat erwähnt wird. Mit der Abgötterei mit dem Baal Peor, zu welcher Israel sich verleiten ließ, ist er dort gar nicht in Verbindung gebracht. — Nach Num. **31**, 16 ist Bileam dagegen an jener Abgötterei schuld gewesen. Auch ist er

nicht in seine Heimat zurückgekehrt, da er nach V. 8 mit den fünf midianitischen Königen getötet wurde.

Zur Grundschrift gehört auch in Num. **32**, 1—32 der Bericht über die Bitte der Stämme Ruben und Gad, im Ostjordanlande sich ansiedeln zu dürfen; ausgenommen wohl V. 8—15. — Über das Stationenverzeichnis Num. **33**, V. 1—49 s. § 19; die Einleitungsformel und die Zusätze zu den einzelnen Namen weisen auf die elohistische Grundschrift; fremd aber ist ihr der Schluß von V. 50 an. — Endlich gehört ihr der Schluß des Buches Num. an, Kap. **34—36**: die Bestimmung der Grenzen des heiligen Landes und der Männer, die es verteilen sollten; die Anordnung über Levitenstädte und Freistädte, sowie der Nachtrag zu dem Gesetz über die Erbtöchter.

Danach folgte in der Grundschrift eine ausführlichere Wiederholung des göttlichen Befehls an Mose, auf den Berg Nebo zu steigen, um von dort das gelobte Land zu sehen und dann zu sterben: Deut. **32**, 48—52. Daran schloß sich der Bericht über Mosis Tod Deut. **34**, 1—9, ein bis auf einige kleine Zusätze elohistischer Abschnitt.

Indes war die Grundschrift hiermit keineswegs abgeschlossen. Sie konnte unmöglich mit dem Tode Mosis enden. Ihre ganze Anlage weist darauf hin, daß sie auch die Eroberung Kanaans und die Verteilung des Landes berichten mußte. Darauf deutet schon die in der Vorgeschichte dem Abraham gegebene Verheißung, daß er das Land Kanaan besitzen werde; darauf auch die in Gen. **23** so ausführlich berichtete Erwerbung der Erbgruft von Machpelach: in dem Kauf dieses Erbgrundstückes soll ein göttliches Unterpfand und ein menschliches Anrecht erkannt werden, das Abrahams Nachkommen auf Kanaan haben. Ist dies der Sinn der Urkunde, so muß sie auch die Besitznahme Kanaans gemeldet haben. Darauf weist auch Jakobs Befehl, ihn in jener Erbgruft zu bestatten, Gen. **49**, 29—33. **50**, 12 f. Auch in der Mosi gegebenen Gottesoffenbarung Ex. **6** wird ebenfalls die Verheißung des Landes Kanaan hervorgehoben, und Num. **34** enthält specielle Anweisungen über die Verteilung des Landes. Jedenfalls muß, wie nicht bloß die Anweisung zum Bau der Stiftshütte erteilt, sondern auch ihre Ausführung berichtet wird, so auch die Ausführung der Anordnungen über die Verteilung des Landes in der Grundschrift enthalten gewesen sein. Dieser Bericht über die Eroberung des Landes läßt sich im Buche Josua sicher nachweisen.

Aber auch bereits vor der Nachweisung der elohistischen Urkunde im Buche Josua läßt sich ihre Abfassungszeit bestimmen.

Hier findet sich der größte Gegensatz der Meinungen. Die bis vor kurzem herrschende Ansicht war, daß diese Quellenschrift älter sei als die übrigen im Pentateuch nachweisbaren. Das Urteil schwankte dann zwischen der ersten Richterzeit und dem ersten Drittel der Regierung Salomos. Stähelin (Pentateuch S. 97 f.) nahm den Anfang der Richterperiode als Abfassungszeit an. Tuch und Bleek entschieden sich für die Zeit Sauls; Böhmer u. a., so auch Riehm früher, für die erste Zeit Davids, während er noch in Hebron als König von Juda wohnte. Ewald, von Lengerke u. Vaihinger geben das erste Drittel der Regierung Salomos als Abfassungszeit der Grundschrift an.

Diesen Ansichten gegenüber hat jetzt die entgegengesetzte Ansicht von Graf, Kayser, Wellhausen u. a. die Oberhand gewonnen: danach soll diese Grundschrifterzählung die jüngste Gestalt der Überlieferung darstellen und erst der nachexilischen Zeit und dem Judaismus angehören. Die einen halten Esra für den Verfasser; andre wie Wellhausen stellen dies in Abrede. — Der Hauptgrund für diese Datierung der Urkunde liegt in dem Priestergesetz. Dieser Grund fällt aber für uns weg, nachdem wir erkannt haben, daß das Priestergesetz nicht in der nachexilischen Zeit entstanden sein kann. Indessen könnte die Grundschrifterzählung immer noch die jüngste Gestalt der Überlieferung sein; und besonders Wellhausen hat dafür einen aus ihr selbst und ihrer Vergleichung mit den jehovistischen Erzählungen entnommenen selbständigen Beweis zu führen gesucht.

1. Um über diese Beweisführung ein Urteil gewinnen zu können, muß vor allem der Zweck des Verfassers ins Auge gefaßt werden. Er wollte, wie oben bereits gezeigt ist, in dieser Urkunde nicht ein Geschichtswerk verfassen, das die Volksüberlieferungen enthielte, sondern sein Zweck war, ein Gesetzbuch zu veröffentlichen, das vorwiegend von gottesdienstlich-priesterlichen Gesichtspunkten beherrscht war. Diese letzteren Interessen sind nun allerdings zu keiner Zeit so stark in den Vordergrund getreten als in der nachexilischen. Aber keineswegs ist diese Zeit die einzige, in welcher sie die vorwiegenden waren. Der Zeit, in welcher der Prophetismus das religiöse Leben Israels, die litterarische Thätigkeit und insbesondre auch die litterarische Verarbeitung der nationalgeschichtlichen Überlieferungen

vorwiegend bestimmte, ging eine andre voraus, in welcher der Kultus, die Volkssitte, die Rechtsordnungen, die theokratischen Institutionen die eigentlichen Stützen und hauptsächlichen Erscheinungsformen des religiösen Lebens Israels, die Priester aber seine eigentlichen Pfleger und Träger waren. Das giebt auch Wellhausen zu, Gesch. Isr. S. 409 f.: „Die besondre Thora Jhvhs war den Priestern anvertraut; aber sie war vorwiegend nicht rechtlichen Inhalts. Vielmehr war das Ansehen der Priester ein moralisches und stützte sich besonders darauf, daß man durch sie Gott befragte und Orakel einholte. Im Kultus hatten sie keine Privilegien." Nur das wird S. 411 zugestanden, daß schon in der vorexilischen Zeit diejenigen Riten mit zu der Thora Jhvhs gerechnet worden seien, welche die Priester andre zu lehren haben, nicht die, welche sie selber ausüben. — Wellhausen erkennt auch an (S. 412), daß die Priester ihre Thora von Mose ableiteten: „sie wollten nur bewahren und behüten, was Mose hinterlassen hatte". „Nur darf Mose nicht als der Begründer des Kultus angesehen werden", S. 413. Auch wird zugestanden, daß die Priester sich *vor* den Propheten zu einem festen Stande konsolidiert haben, dem eine innerhalb des Standes sich fortpflanzende Tradition wesentlich gewesen sei. — Auch *neben* dem Prophetismus geht noch diese priesterliche, den Kultus betonende Ausgestaltung der israelitischen Religion her.

Wenn es sich nun so verhält, so dürfte auch die Entwicklung der Litteratur dem entsprochen haben. Oder soll diese Tradition des Priesterstandes nicht auch aufgezeichnet worden sein? Gewiß mußte sich zuerst und schon frühe das Bedürfnis herausstellen, jene von Mose abgeleitete Thora Jhvhs auch schriftlich zu verzeichnen, um ihre treue Bewahrung zu sichern. Die Aufzeichnung geschichtlicher Überlieferungen war weniger Bedürfnis, wenigstens solange die mündliche Überlieferung noch lebendig war. So weit es aber geschah, mußte den angegebenen Verhältnissen entsprechend die geschichtliche Überlieferung vorwiegend von den durch die Thora Jhvhs an die Hand gegebenen Gesichtspunkten, also von rechtlichen und gottesdienstlichen, mit einem Wort von priesterlichen Gesichtspunkten aus bearbeitet werden. Nicht in hierarchischem, sondern in theokratischem Interesse mußten die Priester dies thun. — Dem entspricht nun vollständig der Charakter der elohistischen Grundschrift. Das Gesetz ist der Kern des Werkes; die ihn umrahmende Geschichtserzählung ist ganz von priesterlich-legislativen Gesichtspunkten beherrscht.

Ist aber damit nicht bloß die Möglichkeit bewiesen, daß die Grundschrift jener früheren priesterlichen Periode litterarischer Thätigkeit angehört? kann sie nicht ebenso gut erst der nachexilischen Herrschaft des Priestertums angehören? Das ist nicht möglich. Wie in dieser Zeit die von priesterlichen Gesichtspunkten aus bearbeitete Geschichte sich gestaltete, sehen wir an dem Buche der Chronik. Die chronistische Geschichtschreibung steht unter der Nachwirkung der ihr vorangegangenen prophetische. Der prophetisch-theokratische Pragmatismus ist festgehalten, aber er ist in levitisch-gottesdienstlichem Interesse aufgefaßt und umgebildet. — Von diesem theokratisch-prophetischen Pragmatismus ist in der Grundschrifterzählung noch nichts zu finden, und so ist es viel wahrscheinlicher, daß sie jener älteren Periode des vorwaltenden priesterlichen Einflusses, also der vorprophetischen Geschichtsschreibung angehört.

2. Wenn die Grundschrifterzählung eine Bearbeitung der Volksüberlieferung, und zwar vorzugsweise der jüdäischen ist, die von priesterlichem Gesichtspunkt und zu legislativen Zwecken unternommen ist, so muß man unterscheiden zwischen dem, was Überlieferungsstoff ist, und dem, was der priesterlichen Verarbeitung desselben angehört. Vieles was als Beweis dafür angeführt worden ist, daß in der Grundschrift die jüngste Überlieferungsgestalt vorliege, stellt sich erst durch diese Unterscheidung in das rechte Licht. Der Überlieferungsstoff erweist sich nun entschieden als älter, noch einfacher und auf treuerer historischer Erinnerung beruhend als in den übrigen Erzählungsstücken des Penttateuch, namentlich den jehovistischen.

a) Es ist auch von Wellhausen anerkannt, daß sich in der Grundschrifterzählung keine Anachronismen finden, namentlich keine Beziehungen auf den Tempel und auf Jernsalem, überhaupt nicht auf Verhältnisse späterer Zeit wie die Reichsspaltung u. a. Auch setzt die genaue Beschreibung der Stammgebiete voraus, daß dieselbe noch praktisch-rechtliche Bedeutung hatte. Zwar finden sich Verheißungen an die Patriarchen Abraham und Jakob, daß aus ihren Lenden Könige hervorgehen sollten: Gen. **17**, 6. 16. **35**, 11. Und Gen. **36**, 31 sind die Könige aufgeführt, die über Edom regierten, „ehe die Kinder Israel Könige hatten". Indes diese Stellen sind nicht zur Grundschrift zu rechnen. Aus ihnen erhellt allerdings, daß die Urkunde nicht der vorköniglichen Zeit angehören kann. Andererseits aber weisen diese Verheißungen auf eine Zeit hin, in welcher man in dem

Königtum noch eine Gnadengabe Jhvhs, einen Segen für das Gottesreich erkannte. — Wellhausen will nun dies Fehlen von Anachronismen, welches die Grundschrift vor andern Urkunden auszeichnet, ganz aus künstlich archaistischer Tendenz erklären. Bis auf Kleinigkeiten soll sich dies tendenziös-archaistische Verfahren erstrecken (Gesch. Isr. S. 337. 362). — Aber diese Auskunft läßt sich nicht durchführen.

Nur in dem Jahresanfang mit dem Frühjahr und in der Bezeichnung der Monate mit der Ordnungszahl soll sich die nachexilische Zeit und der babylonische Einfluß verraten. Aber es ist eine unbewiesene Voraussetzung, daß diese Art der Datierung des Jahres und der Monate erst nachexilisch ist. In der nachexilischen Zeit begegnen wir vielmehr den assyrisch-babylonischen Monatsnamen und dem Jahresanfang im Herbst; beides kommt in der Grundschrift nirgends vor.

b) Als ältere und einfachere Gestalt der Volksüberlieferung erweist sich die der Grundschrift in der Urgeschichte in der Vorstellung von den Weltaltern, in dem Fehlen einer Sündenfallsgeschichte und eines Kainitenstammbaumes. — Ebenso erweist sie sich in der Patriarchengeschichte als die einfachere Überlieferung durch das Fehlen der göttlichen Berufung Abrahams, durch den Bericht über das hohe Ansehen Abrahams bei den kanaanitischen Bewohnern der Gegend von Hebron (Gen. **23**), das um so beachtenswerter ist, als sonst die Heiraten mit Kanaaniterinnen verurteilt werden; analog ist Abrahams Verhältnis zu den Amoriterfürsten in Gen. **14**. (Beim Jehovisten dagegen findet sich nichts von solchen freundschaftlichen Beziehungen Abrahams zu den Kanaanitern.) — Weder der Einfluß der höheren Entwicklung des subjektiv-religiösen Lebens Israels, der festeren Ausgestaltung des theokratischen Gedankens, der Anschauungen des Prophetentums, noch auch die stärkere Ausbildung des nationalen Gegensatzes Israels zu den andern Völkern hat Einfluß auf die Überlieferungsgestalt geübt. — Auch in der Geschichte der mosaischen Zeit erweist sich die Darstellung der Grundschrift als die ältere Gestalt: während der Jehovist bei dem Bericht von dem Altarbau der Patriarchen und von dem gegossenen Kalb (Ex. **32**) Schlaglichter auf den Stierbilderkult des Zehnstämmereiches fallen läßt, findet sich hier nicht eine derartige Polemik. Was die sinnlichen Zeichen der Gegenwart Jhvhs inmitten Israels betrifft, deren Urbild die Erscheinung Gottes im Wetter auf dem Sinai ist, so bleibt die Darstellung der Grundschrift jenen Zeichen näher, indem jene Wetterwolke nur als bei Nacht feurig glänzende Rauchwolke auf

die Stiftshütte übertragen ist. Beim Jehovisten dagegen ist daraus die Wolken- und Feuersäule geworden, die vor den Israeliten herzieht.

c) Auch die im sonstigen A. T. vorkommenden Spuren der pentateuchischen Überlieferungen beweisen das höhere Alter der Grundschriftüberlieferung. Jene Grundschriftvorstellung von der Theophanie in der Wolke hat schon Jesaja vor Augen (**4**, 5 f.); der jehovistischen Vorstellung begegnen wir erst bei Deuterojesaja (**52**, 12). — Ferner finden wir die in Gen. **1** vorliegende Vorstellung von dem Urzustand schon Jes. **11**, 6 ff. vorausgesetzt, und den Gedanken der Herrschaft des Menschen in Ps. 8. — Beziehungen auf die jehovistische Vorstellung vom Paradiesesgarten kommen allerdings schon bei Joel (**2**, 3) vor; aber erst bei Ez. werden sie zahlreicher (Ez. **28**, 13. **31**, 8 f. 16. 18. **36**, 35. **47**, 12; vergl. Jes. **51**, 3); und erst bei Deuterojesaja (**43**, 27) findet sich eine Beziehung auf die Sündenfallsgeschichte. — Der von dem Untergang Sodoms der Grundschrift charakteristische Ausdruck Gen. **19**, 29 kehrt schon bei Amos (**4**, 11) wieder.

d) Die Grundschrift bietet treuere geschichtliche Erinnerungen als die andern Urkunden. Hier kommt vor allem in Betracht die Unterscheidung der Stufen der religionsgeschichtlichen Entwicklung und die Erinnerung, daß der Name Jhvh erst seit der Zeit Mosis den Gott Israels bezeichne. Die im Pentateuch mit dem Gottesnamen zusammengesetzten Eigennamen weisen daher bei den Personen der mosaischen und vormosaischen Zeit den Namen Jhvh nicht auf, sondern El oder Schaddaj. Die Zusammensetzung mit Jhvh beginnt erst mit der Mutter Mosis Jochebed, Ex. **6**, 20 (s. oben § 13 Ewalds Entdeckung betr. die Eigennamen). Josua empfängt durch Mose seinen Namen statt des früheren Hoschea, Num. **13**, 16. Sodann finden sich: Jonathan, der Enkel Mosis (Richt. **17**, 7. **18**, 30), und der gleichnamige Sohn Sauls. Jotham, der Sohn Gideons, Richt. **9**, 5. Joas, der Vater Gideons, Richt. **6**, 11. Salomos Beiname Jedidja, 2. Sam. **12**, 24 f. Die Könige von Josaphat an tragen sämtlich bis auf drei Namen, die mit Jhvh zusammengesetzt sind. Zu Jeremias Zeit finden sich solche in großer Menge. — Auch der Bericht über die Wanderung Abrahams und sein Verhältnis zu den Kanaanitern ist in der Grundschrift doch zweifellos geschichtlicher als in der jehovistischen Urkunde.

Wellhausens Beweisführung für die größere geschichtliche Treue der jehovistischen Darstellung (Gesch. Isr. S. 363 ff.) ruht auf zweifelhaften

Voraussetzungen. Allerdings ist richtig, daß es wahrscheinlicher ist, daß die Kundschafter nur bis in die Gegend von Hebron kamen, wie der Jehovist berichtet, statt daß sie bis gegen Hamath an der Nordgrenze gelangten; indes letzterer Bericht stammt schwerlich aus der Grundschrift. — Manche geschichtliche Unwahrscheinlichkeiten, die man in der Grundschrift gefunden hat, wie namentlich die Vorstellung vom mosaischen Lager, die sich übrigens auch beim Jehovisten findet (Ex. **33**, 7. Num. **12**, 4), von den Levitenstädten u. a. beruhen auf geflissentlicher Buchstäbelei; man muß sie eben cum grano salis verstehen. — Daß der Name Pharnak Num. **34**, 25 ein persischer ist (Gesch. Isr. S. 334), dürfte schwer zu beweisen sein.

An einem Punkte erscheint allerdings die jehovistische Überlieferung die ursprünglichere, nämlich in der Sintflutsgeschichte, sofern hier die jehovistische Überlieferung mehr als die der Grundschrift mit der altchaldäischen zusammentrifft, und sofern die starke Hervorhebung der Allgemeinheit der Flut in der Grundschrift nicht den Eindruck der Ursprünglichkeit macht. Bei den Griechen ist die lokal beschränkte Sintflutssage älter als die verallgemeinernde. Doch mag dies mit der hernach zu erwähnenden Eigentümlichkeit der Verarbeitung zusammenhängen.

3. Bei der Betrachtung dessen, was der priesterlichen Verarbeitung des Überlieferungsstoffes angehört, sind zunächst die religiösen Anschauungen, insbesondre die Gottesvorstellung zu berücksichtigen. In dieser Beziehung finden sich in der Grundschrift die noch einfacheren und erhabeneren Anschauungen des höheren Altertums, beim Jehovisten dagegen die unter mancherlei Einflüssen reicher ausgebildeten und von der Phantasie des Volkes weiter ausgemalten, mit mehr Wunderbarem und Mysteriösem ausgestatteten Anschauungen. — Nach Wellhausen sind vielmehr die Gott vermenschlichenden und mythologisierenden Vorstellungen des Jehovisten die älteren, die der Grundschrift dagegen die spätesten. Die Schrift nähere sich der abstrakten Theologie des Judentums (Gesch. Isr. S. 354); ja das religiöse Interesse soll schon sehr abgeschwächt sein. Sogar in Gen. **1** soll das Interesse des Erzähler snicht hauptsächlich ein religiöses sein (S. 340). — Bei dieser Auffassung des Sachverhalts ist indes verkannt, 1) daß wir in der Grundschrift nicht einfache Aufzeichnung der Volkssage vor uns haben, sondern priesterliche Bearbeitung derselben. Daß das Volk so reine Gottesvorstellungen gehabt, daß sie in der volkstümlichen Überlieferung vorhanden gewesen seien, wird nicht behauptet. — 2) Verkannt ist auch die Bedeutung Mosis in religiöser Beziehung, die zu

gering beurteilt wird. Die Religion Israels soll sich bis zu den Propheten hin allmählich und in gerade fortschreitender, wesentlich natürlicher Entwicklung aus der Mythologie zu reineren Gottesvorstellungen erhoben haben. — Es ist aber sicher, daß der Mosaismus von Anfang an antimythologisch war (Nitzsch, Stud. u. Krit. 1836, S. 1105). Es ist ferner eine Thatsache, die namentlich Smend gut nachgewiesen hat, daß schon die ältesten Propheten die reinen, ethisch-religiösen Gottesvorstellungen als die seit dem Auszug Israels aus Ägypten überlieferten voraussetzen und den Bilderdienst und sonstige Trübungen als Abfall davon bezeichnen (vergl. auch Ryssel S. 85). Die Träger dieser reinen Gottesvorstellungen können aber auch nach Wellhausen in der vorprophetischen Periode nur die Priester gewesen sein. Ist es denn nun anders zu erwarten, als daß die Nachfolger Mosis, die Priester, sich auch in der Bearbeitung der Volksüberlieferung gerade in der ältesten Zeit noch spröde verhielten gegen die Gebilde des religiösen Volksglaubens und der religiösen Volksphantasie, und daß sie darum vieles nicht aufnahmen, was spätere Aufzeichner der Volkssage unbedenklich mitniederschrieben? Der älteren priesterlichen Aufzeichnung ist eine strengere Haltung und ein nüchterner Ernst eigen, eine stärkere Geltendmachung des mosaischen monotheistischen Gottesbegriffs und der Heiligkeit Gottes. Zum Beleg für das eben bezeichnete Verfahren hat Riehm (Stud. u. Krit. 1872, S. 303) darauf hingewiesen, daß die Engelvorstellung, obschon beim Volke längst ausgebildet, bei den älteren Propheten nur ganz vereinzelt vorkommt, während in der späteren Prophetie, besonders in der in die Apokalyptik übergehenden, bei Ez., Sach. und Dan., die Engel eine große Rolle spielen. Wenn Wellhausen (S. 356) dagegen einwendet, daß die Aufzeichner der Volkssage sich etwas anders zum Volksglauben verhalten haben als die prophetischen Bußprediger, so wird er zugeben müssen, daß auch die priesterlichen Aufzeichner der Thora Jhvhs bei ihrer Bearbeitung der Überlieferung sich anders zu der Volkssage verhalten haben, als die Aufzeichner der Volkssage. Die Grundschrift will ja keine Aufzeichnung der Volkssage sein. — Auch die der Grundschrift zum Vorwurf gemachte nüchterne Reflexion und Pedanterie, soweit sie wirklich vorhanden ist, begreift sich bei den Pflegern des Rechts.

4) Auf Rechnung der Verarbeitung ist auch die Kürze der Darstellung zu setzen. Nach Wellhausen (S. 320) giebt die Grundschrift nur das Gerippe der Erzählung, bietet nur die Verkettung und Glie-

derung des historischen Stoffes. Daß nun die Überlieferung selbst damals, als ihre Aufzeichnung erfolgte, mehr Fleisch und Blut hatte, versteht sich von selbst. Es folgt daraus auch, daß allerdings die Volkssage selbst uns oft in der jehovistischen Erzählung in ursprünglicherer Form vorliegt. Über ihre lebhaftere Färbung s. oben. Dahin gehört auch, daß von Opfern und Altarbauten der Patriarchen nichts berichtet ist außer der Stelle Gen. 35. In den Stud. u. Krit. 1872, S. 292 hat Riehm bereits bemerkt, daß die Notizen der Grundschrift voraussetzen, daß sie durch die noch lebendige mündliche Überlieferung ergänzt wurden. Dagegen meint Wellhausen S. 324 ff., diese Ergänzung bestehe in der bereits schriftlich verzeichneten Überlieferung, von welcher die Grundschrift nur die Quintessenz, nur einen Auszug gebe. Man hätte dann zu vergleichen, wie der Chronist am Anfange seines Werkes einen genealogischen Auszug aus dem Pentateuch und den folgenden Büchern giebt. Aber das Verfahren des Chronisten ist doch ein ganz anderes. Und müßte nicht der Ausdruck der schriftlich verzeichneten Überlieferung in dem Excerpt der Grundschrift wiederzuerkennen sein?

Wellhausen sucht allerdings zu beweisen, daß das jehovistische Werk mehrfach berücksichtigt sei, vergl. S. 319 Anm. 324 ff. Anm. 351 Anm.; außerdem sei auch der Verlauf der Geschichte wesentlich derselbe. — Allein wo Anklänge vorkommen, finden sich immer auch charakteristische Verschiedenheiten. Wo wirklich von hebräischen Schriftstellern Excerpte gemacht sind, tritt die Abhängigkeit viel handgreiflicher hervor. Unbegreiflich wäre auch die Beziehungslosigkeit der größeren elohistischen Stücke auf die jehovistischen. Es wäre unerklärlich, daß die jehovistische Sprache so wenig Einfluß auf die elohistische geübt hätte.

5. Als ein Zeugnis dafür, daß die Grundschrifterzählung einem älteren Stadium der hebräischen Geschichtsschreibung angehört, ist das von Riehm in den Stud. u. Krit. 1872, S. 296 f. geltend gemachte Interesse für die Genealogie anzusehen. Insbesondere ist auch bei ausführlicheren Erzählungen gewöhnlich noch die Form der genealogischen Aufzeichnung gewahrt, indem sie beginnen אֵלֶּה תוֹלְדוֹת. Auch ist das genealogische Interesse noch ein national-beschränktes, nicht wie beim Jehovisten ein ethnographisches. Die Voraussetzung dabei ist, daß sich die älteste hebräische Geschichtschreibung, wie die morgenländische überhaupt, aus den in die Stamm- und Geschlechtsverzeichnisse eingefügten historischen Notizen und Überlieferungen herausgestaltet hat. Wellhausen macht dagegen geltend: diese Vorliebe für Stammbäume und Geschlechtsregister sei vielmehr charakteristisch

für den Judaismus; dort habe man kompendiarische Geschichte in der Form von Tholedoth und Juchasin geschrieben (Gesch. Isr. S. 220), und habe altersgraue Stammbäume mit Leichtigkeit geschaffen und anerkannt (S. 152 Anm.). Der Möglichkeit, daß genealogische Aufzeichnungen sehr alt sein können, stehe die Thatsache gegenüber, daß sie meistens sehr jung seien (S. 323). Er erinnert dabei natürlich besonders an die Chronik. — Allein gerade die in der Grundschrift vorkommende Art der Anknüpfung der Geschichte an die Genealogie kommt in dieser Weise in der Chronik nicht vor. Auch darf man nicht übersehen, daß das Interesse für Genealogie in sehr alter Zeit keine bloße Möglichkeit ist. Wellhausen eignet selbst dem Jehovisten nicht wenige Genealogieen zu, er bezeichnet als die regelmäßige Verfassung Israels in der Richterperiode „die patriarchalische Anarchie der Familien- und Geschlechtsherrschaft" (S. 243) und nennt die Israeliten einen „stockaristokratischen Stamm" (S. 334). Und da sollten nicht von alten Zeiten her genealogische Listen geführt worden sein?

6. Der Verarbeitung der Überlieferung gehört auch die zusammenhängende Chronologie an. Mit ihr hängt die genaue Datierung zusammen, z. B. in der Sintflutsgeschichte, in der mosaischen Zeit, sowie alles was man als Produkt einer „rechnenden und systematisierenden Phantasie" bezeichnet hat: die genauen Maßangaben, das sichtliche Streben nach symmetrischer Gestaltung der Anschauungen u. s. w., besonders in Ex. und Num. (Gesch. Isr. S. 331. 335). In der That scheint dies der gewichtigste Beweis für die Annahme einer späteren Entstehungszeit der Grundschrifterzählung zu sein, zumal wenn man bedenkt, daß im Buche der Richter, welches freilich schon ein älteres chronologisches System voraussetzt, die zusammenhängende Chronologie erst dem jüngsten Bearbeiter desselben angehört. Auch hat Wellhausen wohl recht mit seiner Behauptung S. 321 f., daß die Chronologie der vorköniglichen Zeit erst von der Königszeit aus zurückgetragen ist. Wenn man indessen bedenkt, wie genau schon im neunten Jahrhundert die Chronologie der Assyrer war, wie uralt bei den Babyloniern das berechnende Zahlenspiel und insbesondere auch die chronologische Bestimmung vorhistorischer Zeiträume nach gewissen astronomischen Verhältnissen; wenn man bedenkt, daß solche astronomische Verhältnisse vielleicht auch bei der Chronologie der Grundschrift in der Gen. im Spiele sind (vergl. Oppert), so wird man die Möglichkeit nicht in Abrede stellen können, daß schon in verhältnis-

mäßig früher Zeit auch bei der Priesterschaft der Israeliten dieses chronologische Streben und solche berechnende Phantasie wirksam gewesen ist.

7. Ein entschiedenes Zeugnis für das Alter der priesterlichen Bearbeitung der Überlieferung ist endlich die Sprache der Grundschrifterzählung in dreifacher Beziehung:

a) Anerkannt ist ihre scharf ausgeprägte schriftstellerische Eigentümlichkeit. Unmöglich erscheint es, daß auf den Verfasser, wenn er nach Wellhausens Ansicht das jehovistische Geschichtswerk und die deuteronomische Gesetzgebung gekannt und benutzt hat, der jehovistische und deuteronomische Sprachgebrauch keinen Einfluß ausgeübt haben sollte. Solcher Einfluß ist indes nicht nachzuweisen. Es ist nicht wahrscheinlich, daß ein so scharf ausgeprägter schriftstellerischer Charakter bei einem nachexilischen Bearbeiter hätte angetroffen werden können.

b) In sprachlicher Beziehung herrscht ein großer Unterschied zwischen der Grundschrift und der nachexilischen Litteratur. In jener finden sich keine Nachlässigkeiten und Inkorrektheiten, keine Beispiele mangelnden lebendigen Sprachgefühls. Auch finden sich in grammatischer Beziehung keine Aramaismen; die vielen angeblichen, die Wellhausen (Gesch. Isr., S. 397 ff.) aufführt, sind fast nur lexikalische. Vergl. einerseits Giesebrecht in Stades Zeitschrift 1881, Heft 2; und dagegen Ryssel S. 72 ff. s. § 17, II, 6.

זָכָר und נְקֵבָה kommt zwar im Aramäischen, aber auch im Hebräischen vor: Ex. **34**, 19. Deut. **15**, 19. 1. Kön. **11**, 15 f.

ברא findet sich im Aramäischen, aber auch schon bei Amos **4**, 13 und Jes. **4**, 5; wahrscheinlich ist es vielmehr ein aus dem Hebräischen ins Aramäische übergegangenes Wort.

מְרַחֶפֶת Gen. **1**, 2; dies aramäische Wort findet sich in den aramäischen Paraphrasen des A. T. gar nicht, in der Peschito aber nur an den Stellen, an welchen es auch in der Bibel vorkommt.

ברל ist gar nicht ein aramäisches Wort.

עֵדָה, in der Bedeutung „Gemeinde" findet sich in späterer Zeit nur 2. Chron. **5**, 6, und ist in dieser Stelle aus 1. Kön. **5**, 8 entnommen.

c) Gerade die Grundschrifterzählung weist in der Sprache solche altertümliche Formen und Ausdrücke auf, die sich sonst nur in der Poesie oder als Archaismen in der nachexilischen Zeit erhalten haben. So kommen auch einige ihrer Spracheigentümlichkeiten beim

Jehovisten vor, aber nur in alten poetischen Stücken, vergl. Ryssel, S. 18 Anm.

Bestimmung der Abfassungszeit. Jedenfalls stammt die Urkunde aus vorexilischer Zeit, dies ist das Ergebnis der Prüfung des Priestergesetzes und der Erzählungsstücke.

Andererseits kann sie nicht vor der Königszeit geschrieben sein. Das ergiebt sich zunächst aus den gesetzlichen Stücken, die keinerlei Beziehung auf die Königszeit enthalten; höchstens könnte die Ansetzung der Priesterstädte im südlichen Teil des Landes, besonders in der Umgegend von Jerusalem, auf die Zeit nach der Reichsspaltung deuten. Vor allem aber ergiebt sich die Zeit der Könige als Abfassungszeit aus den den Patriarchen gegebenen Weissagungen, daß sie die Stammväter von Königen sein würden. Diese Weissagungen sind unstreitig vaticinia post eventum. Denn sonst würde unerklärlich sein, wie sie so völlig in Vergessenheit geraten waren, daß dem Richter Gideon die ihm aus Dankbarkeit angetragene Königswürde mit der Herrschaft Jhvhs über das Volk unvereinbar erschien (Richt. 8, 22 f.). Auch hätte Samuel sich nicht weigern können, den Saul zum Könige zu machen, und das Volk hätte der Weigerung Samuels gegenüber auf jene den Patriarchen gegebene göttliche Verheißung sich berufen müssen, wenn es von jenen Verheißungen etwas gewußt hätte. Auch hätte Jhvh auf die Forderung des Volks, das einen König begehrte, nicht sagen können: „sie haben mich verworfen" (1. Sam. 8, 7), wenn er selbst den Patriarchen die Verheißung gegeben hätte, daß Könige von ihnen kommen würden. Der Verfasser dieser Weissagung kann erst nach der Entstehung des Königtums gelebt haben, und zwar erst zu einer Zeit, als die noch bei der Erhebung Sauls herrschende Anschauung über das Verhältnis des menschlichen Königtums zu dem göttlichen bereits aufgegeben war. So konnte er erst schreiben, nachdem man den Segen eines guten Königtums schon in so vollem Maße kennen gelernt hatte, daß man in demselben eine göttliche Gnadengabe erkannte. Das gilt noch nicht für die Zeit Sauls, sondern erst für die Regierung Davids; erst seit David ist die Anschauung vom menschlichen Königtum gewonnen, die der Idee der Theokratie entspricht. Davids Zeit ist also der früheste Termin, auf welchen man bei der Bestimmung der Abfassungszeit dieser Urkunde zurückgehen darf.

Andererseits darf man in der Zeit der Königsherrschaft nicht zu tief herabgehen. Denn aus der Grundschrift ergiebt sich, daß die

Überlieferungen aus der mosaischen Zeit noch lebendig gewesen sein müssen. Noch muß ein starkes Bewußtsein davon vorhanden gewesen sein, daß das Königtum, und falls der Tempel schon stand, daß der Tempel etwas Neues sei. Nur dann begreift es sich, daß das Gesetz das Königtum so gar nicht berücksichtigt; so wird im Sündopfergesetz Levit. 4 neben dem gemeinen Manne nur der Stammfürst (nasi) erwähnt, nicht aber der König. Auch sonst wird nur der Hohepriester als Haupt des Volkes Gottes behandelt, wie denn sogar bei der Verteilung des Landes Eleazar als Verwalter des Urim und Thummim, als Vermittler der göttlichen Offenbarungen die erste Stelle, Josua dagegen die zweite einnimmt. Nur so begreift es sich auch, daß nirgends bestimmt auf den Stamm Juda hingedeutet ist als den, aus welchem das Königtum hervorgehen sollte; höchstens liegt darin ein Hinweis auf Juda, daß sein Stammgebiet besonders sorgfältig beschrieben ist. — Im ganzen Kultusgesetz findet sich keine Beziehung auf den Tempel; immer ist nur von der Stiftshütte die Rede, und nirgends findet sich eine Andeutung davon, daß die Stiftshütte dereinst durch einen festen Tempelbau ersetzt werden sollte. Vielmehr wird in der Grundschrift die Stiftshütte so beschrieben, daß man den Eindruck bekommt, als ob sie bestimmt wäre, das Nationalheiligtum zu bleiben. — Auch die in den an die Patriarchen ergangenen göttlichen Königsverheißungen enthaltene Vorstellung vom Königtum setzt eine Zeit der Blüte und der Kraft des Königtums voraus. Daher darf man für die Abfassung dieser Schrift nicht bis in die Zeiten heruntergehen, in welchen untheokratische Könige schon viel Unheil auch über das Reich Juda gebracht haben, also keinenfalls tiefer herab als zu Josaphat. — Eine Andeutung der Zeit liegt auch in der genauen Beschreibung der Stammgebiete im Buche Josua. Dort hat sie offenbar eine praktische, rechtliche Bedeutung, welche in der ersten Königszeit noch in Geltung war, vergl. 1. Kön. 4, 7 ff. Je länger aber das Königtum dauerte, um so mehr verwischte sich die Sonderung der Stämme voneinander. In der späteren Königszeit oder vollends gar in der Zeit nach dem Exil konnte kein Schriftsteller mehr ein Interesse daran haben, die Grenzen der einzelnen Stammgebiete so genau zu bestimmen.

In Übereinstimmung mit Böhmer hat Riehm früher die Abfassung der Grundschrift in die erste Zeit Davids verlegt, als er noch in Hebron residierte und nur König über Juda war. Für jene Zeit spricht die starke Hervorhebung Hebrons in der Patriarchen-

geschichte als ständiger Wohnsitz Abrahams. Denn gerade Hebron war $7^1/_2$ Jahre lang Davids Residenz (2. Sam. **5**, 5). Für jene Regierungszeit Davids spricht auch, daß die Stadt Jerusalem in den Stellen Jos. **18**, 16. 28 noch als im Besitz der Jebusiter befindlich erscheint. Dazu kommt, daß die Stiftshütte wie erwähnt als bleibendes Nationalheiligtum betrachtet wird, ohne daß auf den Tempel sich eine Hindeutung findet. Endlich scheint der achte Psalm nicht nur Bekanntschaft mit der Überlieferung der Grundschrift, sondern mit dieser selbst vorauszusetzen, die davidische Abkunft dieses Psalms ist aber auch nach Hitzig wahrscheinlich. — Indessen erweisen sich diese Gründe doch nicht als völlig ausreichend; z. B. könnte Hebron auch als frühere Hauptstadt Judas jene Hervorhebung in der Patriarchengeschichte erfahren haben. Man wird daher sicherer bei der allgemeinen Angabe stehen bleiben, die erste Königszeit als Zeit der Abfassung der Grundschrift zu bezeichnen. Auch dürfte die Ansetzung aller Priesterstädte im nachmaligen Reich Juda und in der Nähe Jerusalems dafür sprechen, daß die Zeit ihrer Abfassung erst nach der Erbauung des Tempels und nach der Reichsspaltung anzusetzen ist.

Mit großer Wahrscheinlichkeit läßt sich behaupten, daß der Verfasser der Grundschrift ein Priester am Nationalheiligtum war. In der ganzen Schrift tritt das priesterliche Interesse, nirgends dagegen ein prophetisches an den Tag. Alles, was die Priester und Leviten und die priesterlichen Kultgeschäfte betrifft, ist mit besondrer Ausführlichkeit und Sorgfalt behandelt. Ja, die Beschreibung der Stiftshütte aus Akazienholz mit ihren Tachaschfelldecken und den Vorrichtungen zum Tragen und den übrigen minutiösen Schilderungen ist so detailliert, daß der Verfasser sie notwendig vor Augen gehabt haben muß. Alles spricht für die Abfassung der Grundschrift durch die Hand eines Priesters.

Dieser Überzeugung steht freilich die Ansicht Grafs und seiner Anhänger schroff gegenüber, welche die Grundschrift der Zeit Esras zuweisen. Von den Erzählungen der Grundschrift aus wären sie sicher nicht zu diesem Resultat gekommen. Dieses Resultat beruht vielmehr auf dem Motiv, daß die These, das Priestergesetz gehöre erst der Zeit Esras an, sich sonst nicht halten ließ, weil der Zusammenhang desselben mit der Grundschrift nicht in Abrede gestellt werden konnte.

Nun läßt sich für die Herabsetzung der Grundschrift in jene späte Zeit wohl ein scheinbarer Beweis führen, wenn man die Grundschriftstücke mit Graf als abgerissene Notizen eines Bearbeiters

der ausführlicheren Erzählungen betrachten dürfte. Es würden dann noch immer gewichtige Instanzen bleiben, aber mit einigem Schein würde sich jene These verteidigen lassen. Aber sie wird unhaltbar, wenn man sich gezwungen sieht, mit Kayser und Wellhausen die Grundschrift als eine selbständige Urkunde anzuerkennen. Die Entstehung einer derartigen Urkunde, noch dazu durch einen Verfasser, der die ausführliche pentateuchische Geschichtserzählung gekannt haben muß, ist völlig unbegreiflich. Die Gründe gegen diese Anschauung sind bereits oben gegen Wellhausen geltend gemacht; sie finden sich zusammengefaßt in dem Artikel Riehms in den Stud. u. Krit. 1872, S. 283 ff. Die Gegengründe sind entnommen 1) der Sprache der Grundschrift, die Ewald als die älteste und einfachste hebräische Schriftsprache bezeichnet, s. oben 7 b u. c. 2) der objektiven Haltung der Darstellung, die noch der schriftstellerischen Kunst entbehrt, in enger Anschließung an die Genealogie, fern von prophetisch-theokratischem Pragmatismus, s. oben 5. 3) dem Inhalt, der für die vorsintflutliche Periode oder für die Berufung Abrahams die einfachere Überlieferung darstellt oder sich in treuer Überlieferung der Berichte aus der vormosaischen Periode z. B. in Bezug auf die Gottesnamen oder den Kainiten-Stammbaum bewährt, s. o. 2 b u. d. 4) Die Darstellung ist frei von dem Fanatismus gegen heidnische Völker, der für die nachexilische Zeit charakteristisch ist, ist ebenso frei von allen Anachronismen, s. oben 2 a. 5) Endlich spricht für das Alter der Grundschrift ihre Benutzung in jüngeren Stellen wie Amos 4. Jes. 4. Ps. 8, s. o. 2 c.

§ 21.

Die jehovistische Urkunde.

In der Grundschrift war die Geschichte der Patriarchenzeit und der mosaischen Zeit nur kurz behandelt. Für die Geschichtserzählung hat der Redaktor des Pentateuchs aber noch andre Quellenschriften benützt, durch welche er die Grundschrift ergänzte und erweiterte. Die meisten Stücke in den vier ersten Büchern des Pentateuchs, welche zur Ergänzung und Erweiterung der Grundschrift dienen, sind derselben Schrift entnommen, deren Verfasser der sogen. Jehovist ist. Es ist derselbe Verfasser, den Ewald den fünften Erzähler der Urgeschichten nennt, den Tuch u. a. als den Ergänzer bezeichnen. Zu der Grundschrift steht diese Quellenschrift in scharfem Gegensatz durch Sprache, Darstellung, verschiedene Geschichtsbetrachtung und überhaupt die ganze Anschauungsweise.

Es war mit der Zeit ein Bedürfnis nach ausführlicherer Aufzeichnung der mündlichen Überlieferung über die Geschichte der Patriarchen und der mosaischen Zeit entstanden. Die weitere Entwicklung der litterarischen Thätigkeit lud zur Befriedigung dieses Bedürfnisses ein. Letzterem entsprach das Werk des Jehovisten.

I. Charakteristik des jehovistischen Werkes. Dasselbe ist nicht wie die elohistische Grundschrift ein Gesetzbuch, sondern ein Geschichtswerk. Sein Zweck ist die Aufzeichnung der Volksüberlieferung. Daher findet sich nur wenig gesetzlicher Inhalt in demselben. Allerdings enthielt es das Bundesbuch Ex. **20—24**, also die älteste Gesetzesaufzeichnung, und zwar das Volksgesetz mit vorwiegend rechtlichem und sittlichem Inhalt. Die Umrahmung des Bundesbuches weist deutlich jehovistisches Gepräge auf. Dagegen enthielt die Urkunde keine ausführlichen Kultusgesetze, insbesondre nichts, was speciell das Amt und Recht der Priester angeht. Außer dem wenigen, was das Bundesbuch über den Kultus enthält, gehören der Urkunde wahrscheinlich nur noch die alten Gesetze in Ex. **13** an. Schwerlich stand das Heiligkeitsgesetz Levit. **18—20** in dieser Urkunde.

Auch dieser Verfasser hat nun freilich die Volksüberlieferung nicht einfach so aufgezeichnet, wie sie lautet. Auch er hat sie verarbeitet. Aber diese Verarbeitung ist keine so stark eingreifende wie die in der Grundschrift; sie macht nicht in gleicher Weise wie letztere die Überlieferung dem schriftstellerischen Zweck dienstbar. Sie will eben die Überlieferung aufzeichnen. Und diese Aufzeichnung hat selbständigere Bedeutung. Besonders aber macht die Bearbeitung den Überlieferungsstoff nicht legislativen Zwecken dienstbar, vielmehr ist sie von prophetischen Interessen und Zwecken beherrscht. Immerhin aber müssen wir auch hier unterscheiden 1. was dem Überlieferungsstoff und 2. was der Bearbeitung angehört.

1. Der Stoff der Volksüberlieferung ist uns in einer Beziehung hier in seiner ursprünglichen Gestalt dargeboten. Die Anknüpfungspunkte der Volkssage sind noch mehr zu erkennen; es sind gewisse Örtlichkeiten wie Bäume, Quellen und Ortschaften oder bestimmte Namen und Volkssitten, von denen die Erzählung ausgeht. In ihr erscheinen noch deutlich die Gebilde der Volksphantasie, gleichsam das Fleisch und Blut der lebendigen Volkssage. Der natürliche Volkscharakter spiegelt sich noch mehr in der jehovistischen Urkunde: Haß und Liebe, Eifersucht und Schadenfreude (Wellhausen, Gesch. Isr.

S. 327; vergl. in § 20 das Citat aus Gesch. Isr. S. 347). Die Freude an der Überlistung Stärkerer macht sich bemerkbar; überhaupt berichtet die Urkunde, was dem nationalen Bewußtsein schmeichelt. Mit Recht bemerkt Wellhausen (S. 328), daß z. B. in dem Bericht von der Überlistung Esaus und Labans durch Jakob noch in der uns vorliegenden Erzählungsform mehr die nationale Freude an der überlegenen Klugheit des Ahnen als das Bewußtsein, daß dieser unrecht gethan habe, durchzufühlen ist. — Besonders gehört die stärkere Vermenschlichung Gottes zu dem ursprünglichen Gepräge des überlieferten Stoffes. Die Darstellung Gottes ist eine anthropopathischere als in der Grundschrift: Gott empfindet Reue, er riecht mit Wohlgefallen den Opferduft, er beschwört seine Verheißungen und schließt in ganz menschlicher Weise ein Bündnis ab; er kommt auf die Erde, um zu sehen, ob, was er gehört, sich wirklich so verhalte, er ergeht sich in seinem Garten in der Abendkühle, ja er läßt sich von Abraham bewirten (Gen. **18**). Andererseits ist aber der Verkehr Gottes mit den Menschen auch wieder in mannigfaltiger Weise vermittelt, namentlich durch Gesichte und Engelerscheinungen. Überhaupt ist die Engelvorstellung schon eine sehr ausgebildete. Das mythologisierende Element tritt stärker hervor. Charakteristisch sind für die Darstellung die konkreteren Züge, die lebhaftere Färbung und die größere Anschaulichkeit in den Erzählungen.

Auch liegt die Überlieferung viel vollständiger vor; sie ist nicht bloß eine partikularistisch-judäische, sondern die Überlieferung Gesamtisraels. Besonders in der Geschichte Jakobs und Josephs sind auch die nordisraelitischen Begebenheiten mit aufgenommen; allerdings wäre ein Schluß auf nordisraelitische Abfassung voreilig. Nur der Überlieferungsstoff stammt zum guten Teil auch von dorther, ebenso auch aus dem Ostjordanland, bei Isaak auch aus dem südlichen Negeb, und hat dort seine lokalen Anknüpfungspunkte.

Indessen fehlt es andrerseits auch nicht an Erscheinungen, welche beweisen, daß die jehovistische Erzählung aus einer jüngeren Überlieferung geschöpft ist, als die der Grundschrift. Es war inzwischen mit der Überlieferung eine Veränderung vorgegangen:

1) Zunächst war die Überlieferung im Lauf der Zeit im allgemeinen eine reichere geworden. Diese Bereicherung geschah durch anschauliche Ausmalung und nähere Bestimmung dessen, wovon nur dürftige Überlieferungen vorhanden gewesen waren. Sie betraf

namentlich die Geschichte der Hauptheldeu wie Noach, Abraham, Jakob, Joseph und Moses, sowie die Hauptbegebenheiten: die Geschichte des Anfangs, der Sintflut, der Erwählung Israels, des Auszugs aus Ägypten und der sinaitischen Vorgänge. Ferner wurden neue Sagen und lokale Überlieferungen in den Strom der allgemeinen nationalgeschichtlichen Überlieferung aufgenommen. Weniger bedeutende Ereignisse wurden freilich nicht in gleicher Weise bedacht.

2) Sodann zeigt sich in dieser Urkunde eine Steigerung des Wunderbaren und eine Vermehrung desselben, die oft in sehr starken Farben aufgetragen ist. Nicht alle derartigen Wunderberichte gehören zum ursprünglichen Bestand der Volkssage; manche gehören vielmehr erst der späteren Entwicklung der Volkssage an, die mit der Zeit das Eingreifen Gottes in die Geschichte als ein stärkeres und unmittelbareres darstellte und die menschlich-geschichtlichen und natürlichen Vermittelungen mehr zurücktreten ließ. So wird Abrahams Einwanderung in Kanaan anders als in der Grundschrift auf eine direkte Berufung Gottes zurückgeführt, Gen. **12**. So ist die Wetterwolke, in welcher Jhvhs Gegenwart inmitten seines Volkes sich darstellt, beim Jehovisten zu der vorausziehenden Wolken- und Feuersäule geworden, Ex. **13**, 21. Die Volksphantasie war geschäftig, das Wunderbare weiter auszumalen.

3) Besonders aber bestand die Veränderung darin, daß das entwickeltere religiöse Bewußtsein Israels einen stärkeren Einfluß auf die Überlieferung ausübte. Die Folge der entwickelteren religiösen Erkenntnis war eine stärkere Ausbildung des Bewußtseins der göttlichen Bundesgemeinschaft. Damit hängt zusammen eine reichere subjektiv-religiöse Erfahrung, eine lebendigere und vollere Aneignung der Offenbarungswahrheit und eine innerliche Auffassung des Verhältnisses zu Gott. Mit einem Wort, es macht sich der Einfluß des aufblühenden Prophetismus auf die Gestaltung der Überlieferung geltend. Solchen Einwirkungen konnte sich auch die nationale Überlieferung nicht entziehen. Von der Idee der Bundesgemeinschaft aus erfuhren nun auch die Bilder der Patriarchen eine Umgestaltung und Verklärung. Die Patriarchen werden dargestellt als in demselben Verhältnis zu Gott stehend wie die frommen Israeliten in der Anfangszeit des Prophetismus. Durch ihr vertieftes religiöses Leben werden sie zu Musterbildern eines frommen Israeliten. So zeigt sich Abrahams enges Verhältnis zu Gott in dem Bericht von Isaaks Opferung, Gen. **22**. Das Verhältnis der

Patriarchen zu andern Menschen aber wird als eine prophetische Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen aufgefaßt. Übrigens ist wohl zu beachten, daß die Patriarchengeschichte des Jehovisten, die doch die der Grundschrift an Ausführlichkeit um vieles übertrifft, verhältnismäßig wenig enthält, was zu vollständigerer Erkenntnis der geschichtlichen Bedeutung und Stellung der Patriarchen und zur genaueren Ermittelung der geschichtlichen Verhältnisse, unter denen sie gelebt, beiträgt; der größte Teil der jehovistischen Berichte stellt nur die religiöse Bedeutung der Patriarchen in das Licht.

4) Damit hängt überhaupt eine tiefgreifende Umgestaltung der Anschauungen über die Vorgeschichte Israels zusammen. Das Bewußtsein von dem Unterschied der älteren Entwicklungsstufe der alttestamentlichen Religion kam abhanden, man sah die Vergangenheit an im Lichte der Gegenwart. Was im Laufe der Zeit geworden war, ward in die Anfänge zurückgetragen. So stellt sich die israelitische Religion dar als ein treu bewahrtes Erbgut aus dem grauen Altertum. Dies zeigt sich vor allem in der Ansicht über das Alter der Jhvhverehrung und in dem dadurch bedingten Gebrauch des Gottesnamens. Diese Urkunde bezeugt nämlich Gen. **4**, 26 im klaren Widerspruch mit Ex. **6**, daß man schon zur Zeit der Geburt des Enosch angefangen habe, den Namen Jhvhs anzurufen. So hält denn diese Urkunde den Unterschied der mosaischen und der vormosaischen Zeit nicht fest, sondern gebraucht schon von Anfang an den Gottesnamen Jhvh. Nur in den Fällen bedient sie sich des Gottesnamens Elohim, in welchen diese allgemeine Bezeichnung richtiger schien und in welchen jeder andre Schriftsteller der späteren Zeit sie angewendet hätte; z. B. im Munde der Schlange und im Gespräch mit ihr, Gen. **3**; in den Ausdrücken: Söhne Gottes Gen. **6**, 2. 4. Gottes Antlitz sehen, Gen. **32**, 31. **33**, 10. Ex. **24**, 11. Gottesschrift, Gotteswerk, Gottesfurcht, Gottesgeist, Gottesstab, Gottesberg, Gottesfinger (Ex. **31**, 18. **32**, 1). In der Gegenüberstellung: Gott und Menschen, Gen. **32**, 29. Der Paradieseszeit dagegen weist diese Urkunde den zusammengesetzten Gottesnamen Jhvh Elohim zu. Für jene Zeit, in welcher die Menschheit noch nicht in eine heilige und eine profane Linie gesondert ist, sondern noch eine Einheit bildet, braucht die jehovistische Urkunde die Verbindung des specifisch-theokratischen Namens mit dem allgemeinen Gottesnamen. Nachdem aber die Kainiten von den Sethiten sich gesondert haben, beginnt in dieser Urkunde bei den letzteren der Gebrauch der

einfachen Bezeichnung Jhvh, die sie auch Nichtisraeliten, falls sie nicht geradezu gottlos sind, in den Mund legt. — Wie der Verfasser den mosaischen Gottesnamen Jhvh schon in die Urzeit zurückträgt, so weist er auch religiöse Sitten und Gebräuche der späteren Zeit der Urzeit zu. Es kommen in den Hauptepochen der Urgeschichte Tieropfer vor; so in der Geschichte von Kain und Abel, Noach und Abraham (Gen. **22**). Es finden sich blutige und unblutige Opfer, es werden blutige Opfer von den Erstgeburten dargebracht und die Fettstücke verbrannt. Es erscheint schon in der Sintflutsgeschichte der Unterschied der reinen und der unreinen Tiere. Rebekka befragt Jhvh Gen. **25**, 22, wie es in späterer Zeit geschah. In der Geschichte Judas Gen. **38** ist auf die israelitische Sitte der Leviratsehe Bezug genommen.

5) Wie das entwickeltere und bereicherte religiöse Bewußtsein Israels seinen Einfluß auf die Überlieferung geübt hatte, so reflektierten sich auch die national-politischen Verhältnisse der späteren Zeit in den Überlieferungen; namentlich die politischen Verhältnisse zu den stammverwandten Nachbarvölkern Moab, Ammon und Edom. So verrät sich in der Urkunde die bittre Feindschaft mit Moab und Ammon in der Geringachtung, mit welcher Gen. **19**, 30 ff. die Entstehung dieser Stämme berichtet wird; und ebenso ist die seit David bestehende politische Abhängigkeit Edoms angedeutet in der Verfluchung Kanaans durch Noach (Gen. **9**, 25 ff.: „Kanaan sei sein Knecht"), sowie in Isaaks Ankündigung an Esau, Gen. **27**, 40. — Aber in dieser Urkunde spiegelt sich auch die Bedeutung, welche Jerusalem als politischer und religiöser Mittelort der Theokratie gewonnen hatte. Diese Bedeutung tritt hervor in den Erzählungen von Malkizedek, dem Könige von Salem (Gen. **14**, 18 ff.), und von Isaaks Opferung auf dem Berge Morija, dem späteren Tempelberge (Gen. **22**).

6) Endlich hatte auch die urgeschichtliche Überlieferung eine Umbildung erfahren. Auch hier wurden die Verhältnisse, in welchen das Menschengeschlecht jetzt lebt, in viel frühere Zeit zurückgetragen. Es war dies eine Folge der entwickelteren Reflexion, welcher die einfache, gleichsam in Bausch und Bogen gemachte Unterscheidung verschiedener Weltalter nicht mehr genügte. Die Fragen nach dem Ursprung des Übels und dem Anfang der Sünde waren aufgeworfen und beantwortet worden. Die Beantwortung konnte nur auf die Zeit der Stammeltern zurückgehen; denn nur so konnte für das,

was gemeinmenschlich war, ein geschichtlicher Ursprung nachgewiesen werden. Die Reflexion suchte aber auch den geschichtlichen Ursprung vieler Verhältnisse und Sitten in der Menschenwelt und vieler Erscheinungen in der Natur zu erklären, z. B. die Entstehung des ehelichen Verhältnisses, der Sprache und der Sprachverschiedenheit, der Standes- und Berufsverschiedenheiten, den Anfang der Künste, der Handwerke, des Städtebaues u. s. w. Dazu ging die Überlieferung in möglichst frühe Zeit zurück.

Aus der so umgebildeten und bereicherten Überlieferung hat der Jehovist geschöpft; sie ist es, die er zum Gegenstande seiner Aufzeichnung macht.

2. Bearbeitung des Überlieferungsstoffes. Die Art, wie diese Bearbeitung geschehen ist, hat nun vollends der jehovistischen Schrift ein ganz andres Gepräge gegeben, als der Grundschrift eigen ist.

1) Zunächst waren es nicht priesterliche, sondern prophetische Gesichtspunkte, die bei der Verarbeitung des Stoffes maßgebend gewesen sind. Wenn Wellhausen den Jehovisten der vorprophetischen Entwicklungsstufe zueignen will, so gilt das nur vom Überlieferungsstoff, und selbst von diesem nur teilweise; gar nicht dagegen gilt es von der Verarbeitung. Diese behandelt die Geschichte durchweg vom Gesichtspunkt der Ausführung des göttlichen Ratschlusses aus, und zwar so, daß immer geflissentlich ins Licht gestellt wird, wie die Entstehung Israels als Volkes Gottes völlig Gottes eigne Schöpfung und das Werk seiner freien Gnade und Allmacht ist. Nicht menschlichem Zuthun und eignem Verdienst, sondern Gott allein verdankt Israel alles, was es geworden ist. So wird es bereits in der Patriarchengeschichte hervorgehoben. — Andererseits stellt das menschliche Thun bei den Patriarchen und ihren Familienangehörigen der Ausführung des göttlichen Ratschlusses nur Hindernisse entgegen, wiewohl auch ihre ungeschickten Handlungen und ihre Fehler schließlich zur Ausführung des Willens Gottes dienen müssen. Damit hängt es zusammen, daß hier der Charakter der Patriarchen nicht ohne Schatten gezeichnet ist; sie finden sich selbst bei Abraham, am meisten aber bei Jakob, der in seinen Vorzügen wie in seinen Fehlern der typische Repräsentant seines Volkes ist, wie auch seine Geschichte die des Volkes Israel vorbildet. So erklärt es sich auch, daß das Familienleben der Patriarchen kein durchaus friedliches ist, sondern durch Feindschaften und Unthaten gestört wird, ja daß selbst

abgöttische Vorkommnisse in ihren Familien nicht verschwiegen werden. — Noch mehr aber macht sich der prophetische Gesichtspunkt in der Geschichte der mosaischen Zeit geltend. Hier wird die Gnade und Treue Gottes recht geflissentlich durch den Gegensatz der Untreue und Widerspenstigkeit Israels ins Licht gestellt. Daher die immer neue Hervorhebung des Abfalls Israels und der Erweisungen sowohl des Zorneifers Jhvhs als seiner vergebenden Gnade. — Endlich sind hervorzuheben die vielen prophetischen Elemente in der Erzählung selbst: die vielen und bestimmten Verheißungen und sonstigen Enthüllungen der Zukunft u. s. w.

2) Eine eigentümliche Stellung nimmt der Jehovist zu der Mehrheit heiliger Opferstätten im Lande Kanaan ein. Das von ihm aufgenommene Bundesbuch, dies alte Volksgesetz, entspricht in dieser Beziehung den gottesdienstlichen Verhältnissen der vorhiskianischen Zeit. Seine Anweisungen über die Erbauung von Altären an allen Orten, wo Jhvh seines Namens gedenken läßt, daneben auch die Hervorhebung des Nationalheiligtums als des Ortes, wo man vor Jhvhs Angesicht erscheint, entspricht der Zeit, in welcher es für das heilige Land noch keine einzige Opferstätte giebt, während allerdings die einheitliche Konzentration des Nationalkultus sich schon vorbereitet. Auch die jehovistische Erzählung weist in der Hauptsache dieselbe Stellung zu der Mehrheit von Kultusstätten und zum Nationalheiligtum auf. Die Überlieferungen über die Weihung und Bezeichnung der heiligen Orte im Süden wie im Norden Kanaans und im Ostjordanland durch Gotteserscheinungen, Altarbauten, Aufrichtung von Denksteinen, Pflanzung von Bäumen u. dergl. wird unbefangen mitgeteilt. Die Heiligkeit dieser Orte wird also anerkannt. Andererseits aber ist es auffallend, daß überall, wo von Altarbauten der Patriarchen an solchen Orten gesprochen wird, nie von Opfern, die sie dargebracht, die Rede ist, sondern nur vom gottesdienstlichen Anrufen des Namens Jhvhs. Besonders gilt das von Bethel und Berseba. Es hat den Anschein, als sollten diese heiligen Orte nur als Gebets-, nicht als Opferstätten bezeichnet werden; zumal wenn man damit zusammenhält, daß der einzige Ort in Kanaan, wo ausdrücklich über ein von den Patriarchen dargebrachtes Opfer berichtet ist, der Tempelberg in Jerusalem ist (Gen. 22). Man wird annehmen müssen, daß der Erzähler zwar noch nicht die Forderung der einheitlichen Konzentration alles Opferkults in Jerusalem geltend machen, aber doch

auch den ihm anstößigen Kultus, der an andern heiligen Orten, namentlich in Berseba eingerichtet war, nicht begünstigen will. Und dies wird dadurch bestätigt, daß die Erzählung der Abgötterei der Israeliten mit dem goldenen Kalb angenfällig ein verurteilendes Schlaglicht auf den Stierbilderkultus des Zehnstämmereichs, dessen Hauptort Bethel war, werfen soll. Es ist wesentlich die Stellung der älteren judäischen Propheten zu der Mehrheit von Opferstätten und zu dem Nationalheiligtum, die der Jehovist einnimmt.

3) Die Verarbeitung erweist sich auch sonst als die Frucht eines späteren Entwicklungsstadiums des israelitischen Geisteslebens und der litterarischen Thätigkeit. Die fortgeschrittene Geistesentwicklung zeigt sich in dem bereits erwähnten Bestreben des Verfassers, die Erscheinungen in der Natur und der Menschenwelt oder die Entstehung von Personen- und Ortsnamen zu erklären. Bei solchen Erklärungen zeigt er zarte Sinnigkeit, feine Beobachtungsgabe und psychologische Erfahrung. Ferner hat der Verfasser einen viel weiteren Gesichtskreis und reichere Kenntnisse als der Elohist. Ihm steht eine ausgebreitetere Kenntnis der geographischen Verhältnisse zu Gebote. In seinen Äußerungen über die auswärtigen Völker beweist er einen stärker ausgeprägten nationalen Partikularismus.

4) Die Darstellung des Jehovisten ist gewandter und fließender, lebendiger und kontrastvoller als die der Grundschrift. Sie zeigt mehr schriftstellerische Kunst. Wichtige Ereignisse werden stufenmäßig vorbereitet, und in ihrer Darstellung wird eine effektvolle Steigerung erzielt, z. B. in der Erzählung der ägyptischen Plagen. Die Ereignisse und Handlungen werden vielfach motiviert, allerlei charakteristische Züge, anschauliche Umstände und sonstiges Detail wird in die Darstellung verwebt; namentlich wird das Interesse durch mannigfache Verwicklungen und ihre Lösung, durch starke Gegensätze, durch eingelegte Lieder und Sprüchwörter und durch weissagende Hinweisungen auf spätere Verhältnisse gefesselt. Die Erzählung ermangelt einer objektiven Haltung, die Sprache aber ist das Muster hebräischer Prosa.

5) Die Sprache des Jehovisten endlich zeichnet sich durch größeren Partikelreichtum und durch häufigeren Periodenbau aus. Sie unterscheidet sich von der Sprache der Grundschrift durch bestimmte Färbung. So heißt Mesopotamien niemals Paddan Aram, sondern entweder אֲרַם נַהֲרַיִם oder kurz Aram. Es heißt stets כרת בְּרִית, aber nicht נתן oder הֵקִים. — Statt זָכָר וּנְקֵבָה wird

gesagt: אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ. Eigentümlich sind: die Vergleichung „wie die Sterne des Himmels", die Redensart: „Land, das von Milch und Honig fließt", die Präposition בְּגִלְלֵ (wegen), der häufige Gebrauch des infin. absol., Ausdrücke wie עתר fürbitten, יָד חֲזָקָה Ex. 32, 11, בְּרִית יהוה u. a.

II. Eine Streitfrage ist es, ob die jehovistischen Bestandteile des Pentateuchs von einem Verfasser herrühren, der die Grundschrift vor sich hatte und sie durch Zusätze erweiterte, der also nur als ihr Ergänzer zu betrachten ist, oder ob seine Schrift ursprünglich ein selbständiges, von der Grundschrift unabhängiges Werk war, welches erst von einem späteren Redaktor in die Grundschrift hineinverarbeitet ist. Für die Vertreter der Graf'schen Hypothese ist der Jehovist natürlich der Verfasser einer selbständigen Urkunde. Auch Riehm erklärt sich entschieden für die Urkundenhypothese.

Für die Ergänzungshypothese macht man geltend, daß sich bei den jehovistischen Bestandteilen des Pentateuchs nicht ebenso wie bei den elohistischen ein fortlaufender Faden nachweisen lasse, vielmehr Lücken in der Erzählung vorhanden seien. Allein das beweist nichts gegen die Urkundenhypothese. Denn wenn der Redaktor des Pentateuchs die Elohimurkunde seinem Werke zu Grunde legte und diese zweite Hauptschrift als Ergänzungsschrift gebrauchte, so war es ja gar nicht anders möglich, als daß er manche Stücke derselben, deren Inhalt schon in der Grundschrift enthalten war, oder die nicht in seinen Plan paßten, wegließ, so daß man nicht erwarten darf, diese Ergänzungsschrift in gleicher relativer Vollständigkeit wie die Grundschrift im Pentateuch nachweisen zu können. Dazu kommt, daß nach Hupfelds Nachweis (S. 146 f. 163 f.) viele Lücken der Jhvhurkunde solche Thatsachen betreffen, die ihrer Natur nach keiner Wiederholung fähig sind und daher notwendig in Wegfall kommen mußten, z. B. die Geburt Ismaels und Isaaks, die letzten Glieder des Geschlechts Sems, der Tod Saras und der Patriarchen u. s. w. Derartige Nachrichten konnten, wenn sie bereits aus der Grundschrift mitgeteilt waren, natürlich nicht wiederholt werden.

Die Vertreter der Ergänzungshypothese berufen sich ferner darauf, daß in manchen Stücken der Grundschrift nur einzelne Verse wie Gen. 5, 29, ja auch nur Bruchstücke von Versen, die dem Jehovisten angehören, sich finden, und daß namentlich am Ende elohistischer Abschnitte Zusätze gemacht sind, welche auf das folgende überleiten, oder daß der Anfang eines Abschnittes an das voraus-

gehende elohistische Stück anknüpft. — Allein auch dies kann für die Ergänzungshypothese nichts beweisen. Denn einmal kann ja auch der Redaktor da, wo ihm zwei Darstellungen derselben Sache vorlagen, nur diese oder jene einzelne Notiz aus der jehovistischen Urkunde eingefügt haben; und sodann schreiben eben die Vertreter der Ergänzungshypothese alles, was nicht der Elohimurkunde angehört, dem Jehovisten zu, während doch ein überleitender Vers recht wohl von einem beide Urkunden ineinander arbeitenden Redaktor herrühren kann. Diese Beweisführung bewegt sich im Zirkel. Indem sie alle überleitenden oder anknüpfenden Verse dem Jehovisten zuschreiben, setzen sie schon voraus, was erst bewiesen werden soll, daß nämlich der Jehovist ein bloßer Ergänzer sei. — Dasselbe gilt auch von der Berufung auf solche Abschnitte, in denen elohistische und jehovistische Stücke stärker ineinander gemischt sind.

Für die Urkundenhypothese sprechen folgende Momente:

1) Zunächst die Beziehungslosigkeit der größeren jehovistischen Stücke auf den Bericht der Grundschrift. Dies deutet auf einen selbständigen Schriftsteller, der von einem und demselben Gesichtspunkt, nämlich dem prophetischen, mit Ausschluß des der Grundschrift eigentümlichen priesterlichen Gesichtspunkts sein Werk verfaßte. Die einzige scheinbare Beziehung der jehovistischen Urkunde auf die Darstellung der Grundschrift findet statt zwischen Gen. 7, 1 und 6, 14 ff. Knobel weiß keine Beziehungen anzugeben; die von Tuch erwähnten beruhen auf falscher Quellensonderung. Vergl. Schrader S. 313.

2) Sodann stehen manche Berichte des Jehovisten mit den elohistischen in so auffallendem Widerspruch, daß sie unmöglich als Ergänzungen und Erweiterungen der Grundschrift verfaßt sein können, ja daß ihr Verfasser die Grundschrift gar nicht vor Augen gehabt haben kann. Man müßte denn geradezu an eine tendenziöse Gegenüberstellung der andersartigen jüngeren Überlieferungen denken, wie eine solche allenfalls bei dem verschiedenen Gebrauch des Jhvh-namens denkbar wäre, nicht aber bei andern Widersprüchen. Die handgreiflichsten jener Widersprüche, wie sie sich in der Geschichte der Schöpfung, der Sintflut oder Jakobs zeigen, hätte der Verfasser doch merken müssen; und daß er sich dann trotzdem in solchen Widerspruch mit der ihm vorliegenden oder gar mit der von ihm seinem Werk zu Grunde gelegten Urkunde gesetzt hätte, ist undenkbar. Nur ein Redaktor, dem beide Quellen vorlagen und der beiden

Glauben schenkte, also von vornherein voraussetzte, daß sie miteinander im Einklang stehen müßten, konnte solche Widersprüche teils unbewußterweise, teils in dem guten Glauben, daß sie sich ausgleichen lassen müßten, in sein Werk aufnehmen. Er konnte die Widersprüche, die ihm in die Augen fielen, in ähnlicher Weise sich zurecht legen, wie dies die Verteidiger der Einheit des Pentateuchs zu thun pflegen.

3) Ferner spricht gegen die Ergänzungshypothese, daß mancher Bericht der Grundschrift in den jehovistischen Stücken wiederkehrt; ein Ergänzer würde schwerlich solche Wiederholung begangen haben. So findet sich eine zweifache Motivierung des Sintflutgerichts: Gen. **6**, 5 ff. und V. 9 ff. ohne wesentlichen Unterschied.

4) Endlich läßt sich trotz aller Lücken in der jehovistischen Urkunde doch vielfach ein fortlaufender und planmäßiger Zusammenhang der Stücke nachweisen. So bezieht sich die Stelle von der Verfluchung des Ackers um des Menschen willen in Gen. **3**, 17 auf die Hoffnung Lamechs in **5**, 29, daß dieser Fluch durch Noach gemildert werden würde; und diese Hoffnung erfüllt sich nach Noachs Opfer 8, 21. — Im Schöpfungsbericht Gen. **2** werden Vögel und Tiere (behemah) erwähnt; nur von diesen ist ebenso im jehovistischen Sintflutsbericht die Rede. — Wenn der Jehovist sich der Namen Abram und Saraj so lange bedient, bis die Grundschrift in Gen. **17** die Namensänderung berichtet, so ist diese Übereinstimmung beider Schriften allerdings auf Rechnung des Redaktors zu setzen.

III. Jehovistische Bestandteile des Pentateuchs. Hupfeld (die Quellen der Genesis) hat es für viele Stücke der Genesis überzeugend nachgewiesen, daß sie der jehovistischen Urkunde angehören. Wir fassen die wichtigsten derselben ins Auge.

Gen. **2**, 4b—**3**, 24 enthält das erste größere jehovistische Stück. Es ist ein selbständiger, von dem vorausgehenden abweichender Bericht über den Schöpfungshergang, der auf einer völlig andern Gesamtanschauung beruht. Die jehovistische Schöpfungsgeschichte beginnt mit dem Vordersatz: „zur Zeit als Jhvh Elohim Erde und Himmel machte", und faßt darin alles kurz zusammen, was die Grundschrift bis zur zweiten Hälfte des dritten Tages und im vierten Tagewerk berichtet. Ein aufsteigender Nebel tränkt den Erdboden und ermöglicht damit die erste Vegetation. Der Bericht von der Schöpfung des Menschen aus dem Staube und dem eingehauchten Lebensodem deutet hin auf den im 3. Kapitel erzählten Eintritt der Sterblichkeit

und die dabei sich vollziehende Trennung jener zwei Bestandteile der menschlichen Natur. Vorerst wird nur der Mann geschaffen, während die Grundschrift die Schöpfung von Mann und Weib zugleich berichtet. Die jehovistische Schöpfungsgeschichte beschränkt sich, abgesehen von jenem Vordersatz, auf die organische Welt, und läßt das irdische Schöpfungswerk Gottes mit dem Herrn der Erde, dem Menschen, beginnen, während er nach der ersten Urkunde zuletzt geschaffen wird. Dann pflanzt Gott den Paradiesesgarten, dessen Früchte ihm als Nahrung angewiesen werden; die andre Urkunde erwähnt auch von vornherein das Getreide als Nahrung des Menschen, während dieses nach dem Jehovisten erst seine Nahrung wird, als er infolge des Sündenfalles zur harten Arbeit verurteilt wird. Es erfolgt die Schöpfung der Tiere und Vögel, die nach der andern Urkunde aus der Erde hervorgehen, und zwar die Vögel am fünften, die Tiere am sechsten Tage, beide vor Erschaffung des Menschen. Zuletzt wird das Weib aus einer Rippe des schlafenden Mannes geschaffen. So finden sich keine Rückbeziehungen auf den ersten Bericht, vielmehr lauter Widersprüche. Vom Paradies und Sündenfall findet sich in der Grundschrift nichts.

Gen. 4 enthält die Geschichte der Protoplasten, deren Sünde sich zum Brudermord steigert, nebst Nachrichten über die von Kain abstammenden ostasiatischen Völker und über die Entstehung von Handwerken, Künsten und Städten. In 4, 23 f. rückt der Verfasser ein der Volkssage entnommenes Lied ein. — Von Kain und Abel weiß die Grundschrift nichts; sie stellt vielmehr Seth als den Erstgeborenen Adams dar, vergl. 5, 3 mit den folgenden Versen. — Durch eine Genealogie der Kainiten, durch eine Genealogie der Sethiten, von welcher in unsrer Genesis indes nur der Anfang steht, und durch den Bericht über die Entstehung der Riesengeschlechter (Gen. 6, 1—4) leitet die jehovistische Urkunde über zu der

Sintflutsgeschichte. Ihr Hergang ist wieder verschieden von der elohistischen Darstellung, kann daher unmöglich eine Ergänzung derselben sein. Nach der Grundschrift befindet sich nur ein Paar von allen Geschöpfen mit Noach in der Arche; nach dem jehovistischen Bericht dagegen nur dieselben Klassen von Geschöpfen, deren Erschaffung Gen. 2 berichtet ist, also Vieh, Haustiere (behemah) und Vögel, eine verständige Beschränkung auf das mögliche; von diesen Tieren aber nicht ein Paar, sondern je sieben Paare von den reinen, opferbaren Tieren, die auch 8, 20 bei dem Opfer

Noachs nach der Flut erwähnt werden, von den unreinen dagegen je ein Paar.

Jehovistisch ist der Bericht über Noachs Söhne **9**, 18—27, die Völkertafel Kap. **10**, den Turmbau zu Babel **11**, 1—9. Auch der Bericht über Abrahams Geschichte ist ein selbständiger und weicht mehrfach von der Grundschrift ab. Während nach der letzteren Terach, der Vater Abrahams, aus Ur Kasdim auswandert, in der Absicht nach Kanaan zu ziehen, aber in Haran bleibt, von wo aus Abram weiter zieht, der erst später (Gen. **17**) eine Gottesoffenbarung und Verheißung erhält, wird nach der Darstellung des Jehovisten Abram schon in Ur von Gott in ein Land berufen, das Jhvh ihm zeigen werde (**12**, 1—4a; vergl. **15**, 7); nacheinander erhält er zwei Verheißungen, daß er zum großen Volke werden und das Land Kanaan besitzen solle. — Während ferner nach der Grundschrift Abraham in Hebron seinen bleibenden Wohnsitz hat, berichtet der Jehovist von seinem Wanderleben von Norden nach Süden und hebt außer Hebron namentlich die Orte Sichem, Bethel, und später Beerseba hervor. Die Angabe, dort habe Abraham Altäre gebaut, bezieht sich offenbar auf die Heiligkeit dieser Orte, die aus der Zeit Samuels und Sauls bekannt ist. Dies Verhältnis zur Grundschrift ist charakteristisch für den Unterschied beider Schriften. Die Grundschrift ist vom priesterlichen Standpunkt verfaßt; sie kennt nur Bethel als einen durch patriarchalische Erinnerungen geheiligten Ort (Gen. **35**, 9—15). Der Jehovist steht auf dem Standpunkt der Propheten, die in der älteren Zeit nicht auf die Einheit des Heiligtums dringen.

Gen. **18** und **19** enthält die ausführliche Schilderung der Zerstörung von Sodom und Gomorrha. Wäre der Verfasser bloß ein Ergänzer der Grundschrift, so würde er die der letzteren zugehörige Notiz **19**, 29 schwerlich seiner ausführlichen Darstellung hinten angehängt haben.

In der Geschichte Jakobs wird die Abreise desselben nach Mesopotamien nicht wie in der Grundschrift mit der Mißheirat Esaus und der Fürsorge der Eltern Jakobs für die Reinheit des Stammes motiviert, sondern mit der tödlichen Feindschaft Esaus gegen Jakob, der ihn um den Erstgeburtssegen gebracht hatte. Ferner empfängt Jakob nach der jehovistischen Urkunde schon auf dem Hinweg nach Mesopotamien eine Gottesoffenbarung in Bethel; darauf weist auch die Stelle Gen. **35** zurück. Nach der Grundschrift geschieht diese

Offenbarung erst auf dem Rückwege, Gen. **35**, 9—15. Daß der Charakter Jakobs keineswegs in vorteilhaftem Licht erscheint, und durch seine Verschuldung die göttliche Gnade, die Israel erwählt, nur in um so helleres Licht gesetzt wird, ist bereits hervorgehoben, (s. o. I, 2, 1).

So lassen sich in der Genesis viele Stücke nachweisen, die dieser Urkunde sicher angehören. Weniger sicher ist dies möglich im übrigen Pentateuch. In Ex. **1—11** gehört sehr vieles dieser Urkunde an, welche eine ausführliche Darstellung des Auszugs aus Ägypten enthielt. Wie die Grundschrift, so knüpft auch diese Urkunde an den Auszugsbericht einige Gesetze an, nämlich ein Gesetz über das Passah, eines über das Mazzothfest und eines über die Darbringung der Erstgeburten. Diese Gesetze muß der Verfasser aus einer alten Urkunde entnommen haben. Das Gesetz über das Passah ist nur fragmentarisch vorhanden und in das der Grundschrift angehörige Gesetz hineinverarbeitet; zu seinen Bruchstücken gehören jedenfalls Ex. **12**, 2. 24—27. Die beiden andern Gesetze stehen Ex. **13**, 3—16. Das Gesetz über das Mazzothfest weicht darin von dem in der Grundschrift enthaltenen ab, daß es bestimmt, es solle nur am siebenten, nicht auch am ersten Tage sabbathlich gefeiert werden, vergl. Ex. **13**, 6 mit **12**, 16. Das Gesetz über die Erstgeburt weicht ebenfalls von dem der Grundschrift ab, vergl. § 15 am Ende. Jedenfalls nahm die Gesetzgebung in dem Werke des Jehovisten nur einen verhältnismäßig geringen Teil ein. Namentlich enthielt sie nichts über das Detail des Kultus.

Charakteristisch für diese Urkunde ist, daß sie die Entstehung des Mazzothfestes auch geschichtlich damit motiviert, daß die Israeliten von den Ägyptern gedrängt nicht mehr Zeit hatten, ihr Brot zu säuern, und daß sie es deshalb auf der Station Suckoth ungesäuert buken, vergl. Ex. **12**, 29—36. 37b—39. — Auch die Notiz über die den Ägyptern abgeforderten goldenen und silbernen Geräte (**12**, 35 f.) sowie über die mit Israel ausziehenden Fremden (**12**, 38) gehört dieser Urkunde an. Ebenso läßt sie schon von Anfang des Auszuges an Jhvh in der Wolken- und Feuersäule vor Israel herziehen, Ex. **13**, 21 f. — In der Geschichte des Zuges bis zum Sinai berichtet diese Urkunde von mehrfachem Murren und dem Ungehorsam des Volks: **15**, 24—26. **16**, 4—8. 27—30. **17**, 2—7. Auch der Bericht von dem Sieg über die Amalekiter gehört hierher **17**, 9—13.

Im weiteren Pentateuch lassen sich sehr bestimmt Doppelberichte über dasselbe Ereignis nachweisen, die zum Teil einander widersprechen. So läßt sich die Hand des Jehovisten in dem Doppelbericht über die sinaitischen Vorgänge Ex. **19—24** erkennen. Ihm gehören diese Kapitel nicht vollständig an; denn das Bundesbuch ist darin aufgenommen. Ferner können Verse wie **19**, 22. 24. **24**, 1. 9 nicht dieser Schrift angehören, weil in jenen Stellen Priester erwähnt werden, während in unserm Hauptbericht noch Knaben beim Opfer fungieren (**24**, 5). Dagegen fehlt in jenen Stellen die Begleitung Mosis durch Josua, von der im Hauptbericht die Rede ist, **24**, 13. — Deutlich zeigt sich ein zweiter Bericht in der Stelle **19**, 20—25. Wir lesen **19**, 25: „und Mose stieg herab zu dem Volke und sprach zu ihnen". Darauf sollten nun die Worte folgen, die er zum Volke gesprochen. Statt dessen folgen **20**, 1 in Anknüpfung an **19**, 19 die Worte: „und es redete Gott alle diese Worte", und dann folgt der Dekalog. Schwerlich kann der sonst so wohlzusammenhängend schreibende Verfasser der jehovistischen Urkunde durch Einschiebung von V. 20—25 den Zusammenhang zwischen **19**, 19 und **20**, 1 unterbrochen haben: diese Einschiebung kann nur auf Rechnung eines späteren Redaktors kommen. — Nach dem einen Bericht geschieht die Erlassung der göttlichen Gesetze Ex. **23**, der vierzigtägige Aufenthalt Mosis (**24**, 18) und die Bundschließung (**24**, 4) *vor* dem Abfalle des Volkes, nach dem jehovistischen Bericht aber erst *nach* dem Abfall des Volkes und seiner Versündigung durch Abgötterei mit dem Stierbild, vergl. **34**, 9 ff. 27 f. Dieselben zwei Berichterstatter wie Ex. **19—24** lassen sich auch in dem Bericht über die Abgötterei mit dem goldenen Kalbe Ex. **32—34** unterscheiden. Die Kap. **34** aufgeführten Gesetze sind schon in Kap. **13** und **23** enthalten. Ferner ist **24**, 18 und **34**, 28 von einem vierzigtägigen Aufenthalt Mosis auf dem Berge Sinai die Rede, ohne daß an letzterer Stelle bemerkt wäre, daß hier ein zweiter vierzigtägiger Aufenthalt gemeint sei; vielmehr stellen sich beide Angaben als verschiedenen Berichten angehörige Verschiedenheiten in der chronologischen Einreihung jenes Aufenthalts auf dem Sinai dar. — Sodann ist **34**, 10. 27 nicht von einer Erneuerung der Bundschließung, sondern überhaupt von einer Bundschließung die Rede; diese aber war schon **24**, 4 berichtet. Deutlich läßt sich in diesen Kapiteln neben dem Haupterzähler noch ein anderer Berichterstatter erkennen, dessen Schrift der Redaktor in unsre Urkunde eingeschoben hat.

Das Stück Num. **11** und **12** gehört auch jedenfalls dem Haupterzähler der sinaitischen Vorgänge an. Er giebt sich zu erkennen in der Voraussetzung, daß die Stiftshütte außerhalb des Lagers stand, in der Hervorhebung Josuas als des Dieners Mosis (**11**, 28), in dem Gedanken, daß Gott mit Mose von Mund zu Mund rede (Num. **12**, 8 vergl. Ex. **33**, 11), in dem Herabsteigen Jhvhs in der Wolkensäule, die am Eingange der Stiftshütte steht (Num. **12**, 5 vergl. Ex. **33**, 9) u. a. m. Zu dem prophetischen Charakter unserer Hauptergänzungsschrift paßt diese Erzählung vortrefflich, vergl. Num. **11**, 29 mit Ex. **19**, 6.

Auch in der Geschichte der Kundschafter lassen sich zwei Berichte deutlich unterscheiden. Der eine derselben gehört dem Verfasser unsrer Urkunde an. Man erkennt ihn z. B. an den Wendungen **13**, 27: „Land von Milch und Honig fließend", vergl. **14**, 8; ferner **14**, 14: die Wolken- und Feuersäule, welche vor dem Volke herzieht, vergl. Ex. **13**, 21 f.; ferner **14**, 12 vergl. Ex. **32**, 10; V. 13. 14 und 16 vergl. Ex. **32**, 12; V. 18 und 19 vergl. Ex. **34**, 6. 7. 9 (Knobel schreibt V. 6 und 7 dem Hauptbericht zu, V. 9 dem zweiten Berichterstatter). — Dem andern Bericht gehören an die Stellen: Num. **13**, 1—17a. **14**, 6—10. 26—18; dem Jehovisten dagegen: **13**, 17b—20. 22—24. 28. 30. **14**, 8. 11—24. Nach letzterem Bericht ist es nur Kaleb, der das Volk zu besänftigen sucht, **13**, 30; nach ersterem dagegen Josua und Kaleb, **14**, 6. Nach dem ersten Bericht ist das Land bis zur äußersten Nordgrenze bei Rechob ausgekundschaftet, nach dem Jehovisten nur bis zum Thal Eskol bei Hebron.

Nach Kayser sind Josua und Kaleb auch bei dem Jehovisten genannt, wie auch Num. **32**, 8 ff. Kayser macht die kritische Unterscheidung in folgender Weise: I: Kap. **13**, 1—17a. 21. 25. 26a. c. 32. Kap. **14**, 1a. 2b. 5—7. 10. 26. 27. 29. 32—38; doch ist es sehr zweifelhaft, ob dieser Bericht der Grundschrift angehört. — II (Jehovist): Kap. **13**, 17b—20. 22—24. 26b—28. 33. Kap. **14**, 1b—4. 8. 9. 11—23. 28. 30. 31.

Ein doppelter Bericht liegt uns auch vor über die Empörung der Rotte Korachs: vergl. dazu § 20 über Num. **16**. I. Der Grundschrift gehört an: Kap. **16**, V. 1a 2b und c. 3a. 5. 11. 16. 24. 27a. 35. Kap. **17**, 1—28; II. dem Jehovisten: Num. **16**, 1b. 2a. 3. 4. 12—15. 25. 26. 27b—34. Beide Darstellungen enthalten folgende Widersprüche: Nach I ist nur Korach und seine Rotte genannt; nach II werden Dathan und Abiram genannt, vergl. Deut. **11**, 6.

Nach I handelt es sich um eine Empörung gegen Aarons Vorrecht vor andern Leviten, nach II gegen Mosis Herrschaft. Nach I findet der Aufruhr vor der Stiftshütte statt, nach II vor ihren Zelten. Nach I werden die Empörer vom Feuer verzehrt, das von Jhvh ausging, vergl. Levit. **10**, 2; nach II werden sie mit ihren Zelten von der Erde verschlungen.

Jehovistisch ist Num. **20**, 14—21: die Botschaft an Edom. Charakteristisch ist V. 16 der Engel als Führer aus Ägypten; V. 20: „mit starker Hand". — Die Stelle Num. **26**, 8—11 weist auf den jehovistischen Bericht über die Empörung der Rotte Korachs zurück. — Vielleicht gehört dieser Urkunde die Anweisung über das Verfahren bei der Eroberung und Verteilung Kanaans an, Num. **33**, 50—56.

Die letzte sichere Spur der Hand des Jehovisten im Pentateuch ist die Stelle Deut. **21**, 14. 15. Dafür spricht die Erwähnung der Wolkensäule am Eingang der Stiftshütte, vergl. Ex. **33**, 9 f. Num. **12**, 5. Im Deuteronomium wird die Stiftshütte sonst nicht erwähnt, und die Wolkensäule kommt wenigstens nicht in dieser Weise vor. Es bilden diese Verse den Anfang eines Berichts über die Einweisung Josuas zum Nachfolger Mosis. Aber der Bericht ist abgebrochen. Denn V. 16 ff. folgt die angekündigte göttliche Anweisung nicht, und V. 23, in welchem sie sich finden könnte, gehört sicher dem Deuteronomiker an.

Auch die letzten Verse des Pentateuchs zeigen jehovistisches Gepräge, Deut. **34**, 10—12, z. B. in dem Gedanken, daß Gott mit Mose von Angesicht zu Angesicht geredet habe, vergl. Ex. **33**, 11. Num. **12**, 8; in der Rückbeziehung von V. 11 auf Ex. **7**, 8—**11**, 10; in dem Ausdruck: „starke Hand", der freilich auch deuteronomisch ist. Indes wie der Bericht der Grundschrift über den Tod Mosis, so sind auch diese Schlußverse des Pentateuchs von dem Deuteronomiker überarbeitet.

Der Jehovist hat außer der mündlichen Überlieferung auch ältere schriftliche Quellen benutzt. Ihren Text hat er manchmal in seiner Weise verarbeitet, indem er nur den Stoff ihnen entnahm. Manchmal hat er aber auch ältere Stücke wörtlich seiner Darstellung eingefügt; so hat er namentlich einzelne dichterische Stücke und ältere Gesetzesurkunden in sein Werk aufgenommen. Wellhausen (Komposition des Hexateuchs S. 398 ff.) und nach ihm Budde will schon in Gen. **1—11** verschiedene schriftliche Quellen (J^1 J^2 J^3) nachweisen, besonders eine Schrift, die von der Sintflut und Noach nichts

wußte und die Menschheit von Kain ableitete. Nun sind auch gewisse Verschiedenheiten vorhanden, obschon nicht so starke, wie jene Kritiker wollen. Sie kommen daher, daß die einzelnen mündlichen Sagen sich nicht ganz in den Rahmen der Gesamtdarstellung fügen. Nicht überzeugend ist der Nachweis Wellhausens, daß die betr. Stücke schon schriftlich fixiert und in Zusammenhang gebracht waren. Vergl. Riehms Recension der Schrift Buddes, Stud. u. Krit. 1885, H. 4.

Gen. **14**, der Bericht über Abrahams Kriegszug gegen die fünf Könige, ist das erste Stück, welches der Jehovist (mit Ausnahme von V. 18—20) aus einer andern alten Urkunde eingerückt hat, wie fast allgemein anerkannt ist. Das ergiebt sich nicht nur aus dem ganzen Charakter der gewiß durchaus geschichtlichen Darstellung mit ihren genauen Personen- und Ortsangaben, sondern auch aus der Sprache, die eine Menge altertümlicher Ausdrücke enthält, die sonst im ganzen Pentateuch und Buch Josua, und auch viele, die im ganzen A. T. nicht wieder vorkommen (vergl. die Kommentare). Doch kann das Stück nicht früher als in der Richterperiode verfaßt sein, da V. 14 schon Dan erwähnt ist. Grundlos hat Nöldeke das Stück für eine sehr späte und ungeschichtliche Erfindung erklärt. Übrigens ist Abraham hier ganz anders als sonst aufgefaßt, nämlich als ein kriegerischer und nicht unmächtiger Hausfürst, der mit Kanaanitern im Bunde steht.

Ein andres in diese Urkunde eingerücktes älteres Stück ist der Segen Jakobs, richtiger die letzte Weissagung des sterbenden Jakob über seine Söhne, Gen. **49**. Auch hier kommen eine Menge eigentümlicher Ausdrücke, Bilder und Redeweisen vor. Jedenfalls ist es ein altes Stück; denn die Weissagungen über die einzelnen Stämme beziehen sich meist auf die Wohnsitze derselben, wie sie zur Zeit Josuas bestimmt wurden; so nicht bloß bei Juda V. 11, sondern auch bei Sebulon V. 13, bei Isaschar V. 14 und bei Asser V. 20. Jedoch kann es nicht früher als in die Richterperiode gesetzt werden. Es enthält so specielle Beziehungen auf die Richterperiode, wie wir sie in Worten des sterbenden Jakob nach der Analogie des Charakters der prophetischen Weissagungen nicht erwarten können. So enthält V. 16 eine deutliche Hinweisung auf Simson, vergl. Richt. **13**, 2. 24. Und V. 17 bezieht sich deutlich auf die unvermutete listige und mörderische Eroberung von Laisch, Richt. **18**. V. 19 bezieht sich auf den Krieg der Gaditer unter Jephtha gegen die Ammoniter und hernach gegen die Ephraimiter, Richt. **10—12**.

Das Wort über Naphthali V. 21 f. bezieht sich höchst wahrscheinlich auf das Lied Deboras Richt. **5**, 18; und ebenso das Wort über Benjamin V. 27 auf Richt. **20**, 19 f. Vor allem aber deutlich ist die Beziehung der Worte im Segen Judas V. 8 ff.: „nicht weicht das Scepter von Juda noch der Herrscherstab weg von seinen Füßen, bis er kommt nach Silo (denn so ist צַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה auf=zufassen) und ihm Völker gehorchen". Dies ist eine Hindeutung auf Jos. **18**, 1. Der Sinn der Worte ist: Juda soll der Heerführer der übrigen Stämme sein, bis er in Siloh die Stiftshütte aufschlagen wird und die kanaanitischen Stämme ihm werden unterworfen sein. (Übrigens liegt nicht in den Worten, daß Juda von diesem Zeitpunkt an seinen Vorrang nicht mehr haben solle). — Es ist doch nicht wohl glaublich, daß der Blick des sterbenden Jakob gerade bis in die Richterzeit reichte und soviele Einzelnheiten aus derselben im voraus schaute, daß aber sein Wissen nicht über die Richterzeit hinaus sich erstreckte. Viel wahrscheinlicher ist, daß der Verfasser dieses Stückes gegen Ende der Richterperiode (wohl bald nach Simson) gelebt hat. — Noch tiefer herabzugehen und mit Knobel eine Abfassung in der davidischen Zeit anzunehmen, haben wir keinen Grund. Denn in V. 8 und 10 liegt keine bestimmte Hinweisung auf ein Königtum aus dem Stamme Juda; die Ausdrücke erklären sich hinreichend daraus, daß Juda in der Zeit Josuas und auch noch eine Zeitlang nach Josuas Tode, ebenso wie in der mosaischen Zeit Führer und Vorkämpfer der andern Stämme war. Richt. **1**, 1 ff. **20**, 18.

Ein andres dichterisches Stück, das aus einer älteren Quelle eingeschaltet ist, ist das Lied Mosis Ex. **15**, 1—19. Es hat schon Jes. **12** und in einer Reihe von Psalmen Nachahmung gefunden (vergl. Ps. **78**. **105**. **106**. **114**. **77**, 12—21), und klingt auch sonst im A. T. vielfach nach. Zwar wird man nicht annehmen dürfen, daß dies Lied Mosi und der mosaischen Zeit angehört. Denn die Besitznahme Kanaans ist V. 13 und besonders V. 17 vorausgesetzt in den Worten: „Du führtest sie durch deine Macht zu deiner heiligen Wohnung und pflanztest sie auf dem Eigentumsberge (so, und nicht präsentisch sind die Imperfekta nach V. 13 zu übersetzen); eine Stätte hast du für dein Wohnen geschaffen, Jhvh; ein Heiligtum, o Herr, haben deine Hände bereitet." Mindestens setzen diese Worte einen festen Standort der Stiftshütte, wahrscheinlich aber des Tempels voraus. Der Eigentumsberg kann nach dem Sprachgebrauch nur

Bezeichnung des ganzen Landes sein. Wahrscheinlich war es ein Passahfeierlied, Jes. **30**, 29.

Ob alle diese wahrscheinlich der Richterperiode angehörigen Stücke ursprünglich in einem und demselben größeren Werke, etwa in dem von Ewald und Vaihinger sogen. Buch der Bündnisse gestanden haben, läßt sich nicht nachweisen. Jedenfalls aber waren es alte Stücke, die der Verfasser schon vorfand und seinem Werke einverleibte.

IV. Abfassungszeit. Diese Hauptergänzungsschrift muß jedenfalls einer beträchtlich späteren Zeit angehören als die Grundschrift. Das folgt aus den in Nr. I über Inhalt, Anlage und Darstellungsweise der jehovistischen Urkunde gemachten Angaben. Die Überarbeitung des Überlieferungsstoffes weist auf ein späteres Stadium. Stähelin (Pentateuch S. 120 ff.) setzt sie in die Zeit Sauls; Bleek spätestens in die Zeit Davids. Bleek macht dafür besonders geltend, daß sich darin keine Beziehungen auf Jerusalem als die Stätte des Nationalheiligtums fänden. Allein das ist in einer Schrift, die ganz vom prophetischen Standpunkt aus geschrieben ist, nicht auffallend, wenigstens nicht in einer Zeit, in welcher die Notwendigkeit, allen Opferkultus auf ein Nationalheiligtum zu beschränken, um den Götzendienst zu verhüten, noch nicht anerkannt war. Man kann darum mit Sicherheit aus dem Mangel an Beziehungen auf das Nationalheiligtum nur folgern, daß die Schrift in einer Zeit geschrieben sein muß, in welcher das Opfern an einer größeren Anzahl heiliger Orte im allgemeinen und namentlich von den Propheten noch nicht beanstandet wurde, also in der Zeit des Hiskia. Dazu kommt, daß sich doch wenigstens einige Beziehungen auf Jerusalem nachweisen lassen. Daß das Gen. **14**, 18 erwähnte Salem Jerusalem ist, ist zwar bestritten, indes nicht zweifelhaft. Dagegen ist Gen. **22** sicher der Tempelberg erwähnt, der nach 2. Chron. **3**, 1 הַר הַמֹּרִיָּה hieß. Allerdings ist **22**, 2 nur von einem Land Morijah die Rede. Aber V. 14 ist gesagt, Abraham habe den Berg (im Lande Morijah), auf welchem die Opferung Isaaks durch Gottes Dazwischenkunft verhindert wurde, יְהוָה יִרְאֶה genannt, und der Berichterstatter fügt bei: „von welchem man heutzutage sagt: auf dem Berge Jhvhs erscheint man.“ Mag nun der Name Morijah bedeuten: „Erscheinung Jhvhs“ und aus der Bezeichnung יְרָאֶה ״ יְ entstanden sein, oder nicht, jedenfalls scheint V. 14 unzweifelhaft auf den Tempelberg hinzuweisen. — Eine andre Stelle ist Gen. **35**, 21, wo ein Ort beim Herdenturm

(מִגְדַּל עֵדֶר) als ein zeitweiliger Aufenthaltsort Jakobs erwähnt ist. Dieser Herdenturm wird auch Micha 4, 8 genannt, und viele suchen ihn auf dem Ophel d. h. der Verlängerung des Tempelberges. — Übrigens sind in einer Geschichte der Patriarchen viele Beziehungen auf Jerusalem und den Tempelberg gar nicht zu erwarten.

Sehr wahrscheinlich ist, daß unsre Urkunde nicht vor der Regierungszeit des Königs Joram (852—845 s. Art. „Zeitrechnung" in Riehms bibl. Handwörterbuch) abgefaßt ist. Wenn man sich wenigstens nicht dazu verstehen kann, anzunehmen, daß wir Gen. **27** wirklich von Isaak gesprochene Worte, die dem jedenfalls nach Salomo lebenden Verfasser treu überliefert worden sind, vor uns haben, so wird man aus der Stelle Gen. **27**, 29 (vergl. **25**, 23), in welcher die durch David errungene Tributpflichtigkeit Edoms gegen Israel, und aus der Stelle Gen. **27**, 40, in welcher die unter Joram nach 2. Kön. **8**, 20 erfolgte Wiederbefreiung Edoms vorausgesagt wird, folgern müssen, daß die Urkunde nicht vor Joram geschrieben ist. Denn auf Sauls glücklichen Kriegszug gegen die Edomiter (1. Sam. **14**, 47) und auf etwaige Empörungen der Edomiter in der davidischen oder salomonischen Zeit (1. Kön. **11**, 15) lassen sich die angeführten Stellen nicht beziehen; das gestattet der Wortlaut nicht.

Zur Annahme der angegebenen Abfassungszeit stimmt auch, daß die Grenzen des Israel gebührenden Landes in den Stellen Gen. **15**, 18 und Ex. **23**, 31 als bis an den Euphrat sich erstreckend bezeichnet werden; so weit aber hatte David sie ausgedehnt. Namentlich spricht dafür die in Gen. **19**, 30 ff. hervortretende gehässige Gesinnung gegen die Ammoniter und Moabiter, die seit der Trennung der beiden Reiche fortwährend das Reich Juda beunruhigten. Endlich ist die Darstellung des Verhältnisses Esaus und Jakobs ein getreues Abbild des Verhältnisses der Edomiter und der Israeliten zu einander von der Zeit Jorams an.

Dagegen ist kein Grund, mit Ewald und Vaihinger noch beträchtlich über die Zeit Jorams herabzugehen und die Abfassung unsrer Urkunde etwa in die Zeit Ussias (Mitte des 8. Jahrhunderts) zu setzen. Denn gleich auf Jorams Tod folgt eine Zeit der Verwirrung für das Reich Juda durch Athaljah, doch findet sich in der Urkunde keine entfernte Hindeutung darauf. Dagegen paßt gut auf die Zeit Jorams, daß in dieser Schrift so vielfach und eindringlich vor Abgötterei gewarnt wird. Denn gerade unter Joram begann wegen seiner Verschwägerung mit dem israelitischen Königshaus der

Götzendienst mit Macht in das Reich Juda einzudringen. Beachtenswert ist, daß die von den Patriarchen errichteten Altäre, die an den durch die Überlieferung ausgezeichneten Orten standen, von dem Jehovisten immer nur als Gebets-, nicht auch als Opferstätten dargestellt werden. Der Verfasser wollte den Höhenkult, besonders den Stierkult des Zehnstämmereichs in Bethel und Beerseba nicht begünstigen. Die ausführliche Darstellung der Abgötterei mit dem goldenen Kalb hat wohl dieselbe, in den Zeitverhältnissen begründete, polemische Tendenz. — Andrerseits erklärt diese Verschwägerung beider Herrscherhäuser auch, warum der Verfasser keine Hindeutung auf die Reichsspaltung in sein Werk aufgenommen und keine dem Reich Israel unfreundliche Gesinnung an den Tag legt, so entschieden er auch den ephraimitischen Kälberdienst verurteilt. Denn nach langen Kämpfen waren durch Josaphat freundschaftliche Beziehungen zwischen Juda und Israel hergestellt, und durch Jorams Heirat mit Athaljah, der Tochter Ahabs, waren sie besiegelt worden. In dieser Zeit konnte man hoffen, daß das Zehnstämmereich vielleicht auf friedlichem Wege dem Hause Davids wieder zufallen werde. Kurz, vieles scheint für die Zeit Jorams als Abfassungszeit der jehovistischen Urkunde zu sprechen. Es war jene Zeit, zu welcher im Zehnstämmereich der Prophet Elias seine gewaltige Wirksamkeit beendet hatte, und sein Nachfolger Elisa sein Werk in ruhigerer Weise weiter fortführte. Hosea, dessen prophetische Wirksamkeit in die Zeit Ussias zurückreicht, hat jedenfalls die jehovistische Urkunde schon gekannt, wie Hos. **12** beweist.

Manche meinen, der Jehovist habe dem Zehnstämmereich angehört. Indes deutet das Hervortreten Judas in der Geschichte Josephs und die Hervorhebung Jerusalems auf einen im Reiche Juda lebenden Verfasser. Für einen solchen spricht auch der Umstand, daß die jehovistische Urkunde von auswärtigen Völkern nicht die nördlichen, sondern die südlichen, mit denen das Reich Juda fortwährend in Berührung kam, wie Edom, Moab und Ammon, besonders berücksichtigt.

§ 22.

Der zweite Elohist.

Bei der Zusammensetzung des Pentateuchs muß der Redaktor desselben außer der Grundschrift und der Hauptergänzungsschrift für die Geschichtserzählung mindestens noch eine andre Quellenschrift

benutzt haben. Es ist dieselbe früher zur Grundschrift gerechnete Urkunde, die Ilgen und Hupfeld mit dem Namen des jüngeren Elohisten bezeichnen; Knobel nennt sie das Rechtsbuch, Schrader den theokratischen Erzähler, Ewald den dritten Erzähler der Urgeschichten.

Am deutlichsten ist diese Quellenschrift in der Genesis zu erkennen, in welcher sich einzelne Stücke aus derselben unverändert erhalten haben. Kenntlich ist sie daran, daß sie ebenso wie die Grundschrift für die vormosaische Zeit den Gottesnamen Elohim gebraucht. Dagegen in der religiösen Gesamtanschauung, in der Behandlungsweise der Urgeschichte, auch in Darstellung und Sprache steht sie der jehovistischen Urkunde näher als der Grundschrift. Der Verfasser hat aus der bereicherten und vom Geist des Prophetismus beseelten Überlieferung geschöpft; aber die Form ist noch einfacher und ursprünglicher als beim Jehovisten, bei welchem sich oft Parallelen finden. Das Gepräge ist bestimmter und die Erzählung besser motiviert; mit Vorliebe werden die Gottesoffenbarungen durch Träume vermittelt; vergl. Hupfeld, Quellen der Genesis, S. 167 ff.

Begonnen hat diese Urkunde wahrscheinlich mit der Geschichte Abrahams. Auch Wellhausen (Kompositi. d. Hexateuchs S. 419) erkennt an, daß man keine positiven Gründe habe, in Kap. **1—11** irgend etwas dem jüngeren Elohisten zuzuschreiben. Das erste Stück, das sicher dieser Urkunde angehört, ist Gen. **20**, die Erzählung von der Bewahrung Saras vor dem König Abimelech von Gerar. Diese Erzählung hat in der Hauptergänzungsschrift zwei Parallelen, eine in der Geschichte Abrams Gen. **12**, 10 ff., und die andre in der Geschichte Isaaks Gen. **26**; letztere, demselben Schauplatz angehörig, ist ihr am ähnlichsten. Schon diese Parallelen machen es unmöglich, das Stück der Hauptergänzungsschrift zuzuschreiben; dazu kommt noch der Gottesname Elohim u. a. Aber noch weniger kann das Stück der Grundschrift angehören; es hat einen dieser fremden Charakter, unterscheidet sich auch sprachlich von ihr und paßt gar nicht in den Zusammenhang derselben; denn es steht zwischen der Ankündigung der Geburt des Verheißungserben (**17**, 21) und der Erfüllung dieser Verheißung (**21**, 2 ff). Wie wäre es möglich, daß der Verfasser der Grundschrift Abraham in ungläubiger Furcht und in leichtsinniger, nur eines Esau würdiger Geringachtung der Verheißung nicht nur die Ehre seines Weibes,

sondern auch die Erfüllung dieser Verheißung hat preisgeben und aufs Spiel setzen lassen? Dies Stück kann nur einer dritten Urkunde entnommen sein, in welcher es eine passendere Stellung einnahm. Darauf führt auch die Voraussetzung der ganzen Geschichte, daß Sara noch nicht schwanger war. Der Eintritt ihrer Schwangerschaft wird erst **21**, 2 gemeldet. Somit haben wir zwischen **17**, 21 und **21**, 2 nur ein Vierteljahr, und in diese Zeit müßte die Übersiedelung Abrahams von Hebron nach Gerar und die Wegnahme der Sara fallen, ebenso aber auch die Erkenntnis der **20**, 17 gemeldeten Thatsache, welche der Redaktor V. 18 wahrscheinlich richtig erklärt. Alles dies könnte nur ein höchst gedankenloser Schriftsteller in den engen Raum eines Vierteljahres zusammendrängen. Dazu kommt, daß sich der Bericht von dem Vergleich Abrahams mit Abimelech bei Beersеba (**21**, 22 ff.) unmittelbar an **20**, 17 angeschlossen haben muß, wie auch durch die jehovistische Parallele Kap. **26** verbürgt ist, während jetzt dieser Zusammenhang durch die Einschiebung des Berichts über die Geburt Isaaks und die Austreibung Ismaels (**21**, 1—21) unterbrochen ist. Alles dies macht es rein unmöglich, das Stück der Grundschrift zuzuschreiben. Es kann nur aus einer zweiten Ergänzungsschrift, und zwar einer ebenfalls elohistischen genommen sein. Diese Schrift muß nach Gen. **20**, 1 zuvor schon andre Begebenheiten aus dem Leben Abrahams berichtet haben, welche zu den Erzählungen der Hauptergänzungsschrift eine Parallele bildeten; vom Redaktor aber wurden jene Berichte weggelassen und sind so für uns verloren gegangen. Vergl. Ausführlicheres bei Hupfeld, S. 48—52. 168—175.

Derselben Quellenschrift gehört auch die Geschichte der Austreibung Hagars und Ismaels Gen. **21**, 9—21 an. Sie findet in Gen. **16** ihre jehovistische Parallele, muß aber in dieser elohistischen Ergänzungsschrift ursprünglich eine andre Stelle eingenommen haben, vergl. Hupfeld S. 52 f. 175 ff.

Andre Stücke dieser elohistischen Ergänzungsschrift sind inniger mit denen der jehovistischen verschmolzen, z. B. der Bericht von der Erscheinung Gottes in Bethel in der Geschichte Jakobs Gen. **28**, 11 bis 22, während das darauf sich zurückbeziehende Stück **35**, 1—7 großenteils dem zweiten Elohisten angehört, vergl. Hupfeld S. 39 f. 156 ff. 178 f. Beide Berichte sind verschmolzen in der Erzählung von Jakobs Kindersegen und seinem Aufenthalt in Mesopotamien, Kap. **29—31**. Dem elohistischen Bericht gehören namentlich an **31**, 4—12. 38—41;

wohl auch Gen. **33**, 18—20: der Bericht über den Ankauf eines Grundstücks bei Sichem. — Sicher sind auch in der Geschichte Josephs die beiden Ergänzungsschriften miteinander verschmolzen. Der Hauptmasse nach gehören die Kap. **37**, **40—42** und **45** dem zweiten Elohisten an, der jehovistischen Schrift dagegen Kap. **39** fast ganz, Kap. **43** und **44** größtenteils, und manches in Kap. **37**. Hier lassen sich zwei verschiedene Überlieferungen deutlich voneinander unterscheiden. Nach der elohistischen Ergänzungsschrift rettet Ruben seinen Bruder Joseph vor dem Tode durch den Vorschlag, ihn in eine Cisterne zu werfen; er gedenkt ihn später wieder herauszuziehen. Aber während die Brüder Josephs ihr Mittagsmahl halten, ziehen midianitische Kaufleute ihn heimlich aus der Cisterne — sie stehlen ihn aus dem Lande der Hebräer **40**, 15 — und führen ihn nach Ägypten. Als Ruben die Cisterne leer findet, erschrickt er darüber und erhält auch von seinen Brüdern keine Auskunft über Josephs Schicksal. Die Midianiter verkaufen ihn in Ägypten an Potiphar, einen Verschnittenen Pharaos und Obersten der Leibwache, der zugleich Vorsteher des Staatsgefängnisses ist; dort weilt er nicht als Gefangener, sondern als Knecht, vergl. Gen. **37**, 21—24. 28a. 29. 30. 36. **39**, 1. Kap. **40** mit Ausnahme von zwei Zusätzen in V. 3. 5 und 15. — Nach der jehovistischen Ergänzungsschrift dagegen rettet Juda den Joseph vom Tode, indem er vorschlägt, ihn an eine gerade vorüberziehende Karawane Ismaeliten zu verkaufen. Diese bringen ihn nach Ägypten und verkaufen ihn dort an einen verheirateten Ägypter, dessen Name nicht genannt ist. Aus dem Hause desselben kommt er infolge der falschen Beschuldigung des Weibes dieses Ägypters als Gefangener in das Staatsgefängnis, in welchem er aber die Gunst des Oberaufsehers des Gefängnisses, der von jenem Ägypter verschieden ist, gewinnt, vergl. Gen. **37**, 25—27. 28b. Kap. **39** mit Ausnahme von V. 1. — Dieser Verschiedenheit der Quellen begegnen wir auch in dem Bericht von Josephs Verdiensten Kap. **41**. Ferner führt Ruben beim Elohisten dem Vater gegenüber das Wort, **42**, 37 f.; beim Jehovisten dagegen bestimmt Juda den Vater, den jüngsten Sohn Benjamin mitziehen zu lassen, **43**, 1 ff. **44**, 14 ff. Vergl. Hupfeld S. 65—71.

Der elohistischen Ergänzungsschrift gehört auch Gen. **48** fast ganz an, ausgenommen V. 3—7, die der Grundschrift zuzuweisen sind. Endlich Gen. **50**, 24—26: der Bericht über den Befehl Josephs, seinen Leichnam nach Kanaan mitzunehmen.

In den folgenden Büchern des Pentateuchs läßt sich die Ausscheidung der der elohistischen Ergänzungsschrift angehörigen Bestandteile nicht mit Sicherheit vollziehen. Es ist ein Fehler der jetzigen Pentateuchkritik, daß sie vielfach zu vorschnell alle Bestandteile, welche weder dem Jehovisten noch der Grundschrift zugeschrieben werden können, dem jüngeren Elohisten zuweist. Jedenfalls aber hat diese Urkunde die Geschichte Israels mindestens bis zur Eroberung des heiligen Landes fortgeführt. Ihr gehört aus dem Anfang des Buches Exodus wahrscheinlich die Stelle **1**, 15—**2**, 22 an. Vermutlich auch **4**, 20. 24—26, weil diese Verse den Zusammenhang unterbrechen und mit Ex. **18**, 1—5 im Widerspruch stehen. Denn nach dieser jedenfalls der jehovistischen Ergänzungsschrift angehörigen Stelle brachte Jethro die Frau Mosis, seine Tochter Zippora, und die zwei Söhne Mosis aus seiner Heimat zu Mose an den Berg Sinai, während nach Ex. **4**, 20 ff. Mose selbst seine Frau und Kinder schon bei seiner Rückkehr nach Ägypten mitnahm.

Sicher gehört dieser Urkunde die Stelle Ex. **13**, 17—19 an, nicht bloß wegen des Gottesnamens Elohim, sondern auch weil sie auf Gen. **50**, 24 f. und weiterhin auf Gen. **33**, 19, welche Stellen Teile dieser Urkunde sind, zurückweist. Zugleich sehen wir aus dieser Stelle, daß die elohistische Ergänzungsschrift im Unterschied von der Grundschrift auch noch in der mosaischen Zeit, wenigstens in der Zeit vor der Offenbarung Gottes auf dem Sinai, den Gottesnamen Elohim beibehält. — Ferner ist dieser Urkunde sicher der ebenfalls auf alle eben angeführten Stellen zurückweisende Vers Jos. **24**, 32 zuzurechnen: ein Beweis, daß sie die Geschichte bis zur Eroberung Kanaans fortführte.

Nicht das ganze eben erwähnte Kapitel Ex. **18** ist jehovistischen Ursprungs. Die Verse **18**, 13—27 sind vielmehr dieser elohistischen Ergänzungsschrift zu vindizieren. Dafür spricht 1. daß im ersten Teil des Kapitels der Name Jhvh auch im Munde Jethros gebraucht ist, der Gottesname Elohim aber nur in solchen Redensarten, in welchen Jhvh ungebräuchlich war; dagegen von V. 13 an kommt nur noch der Gottesname Elohim vor. 2. daß, während in der ersten Hälfte des Kapitels der Name Jethro sehr häufig genannt ist, von V. 13 an immer nur von dem Schwiegervater Mosis gesprochen wird, ohne daß sein Name genannt wird.

Endlich ist die Stelle Num. **10**, 29—32 dem jüngeren Elohisten zuzuweisen, da hier der Schwiegervater Mosis wie in der eben der-

selben Schrift zugeteilten Stelle Ex. **1**, 15—**2**, 22 Reguel heißt, während ihn die jehovistische Ergänzungsschrift Jethro nennt. Übrigens kann diese Stelle ohnedies der jehovistischen Ergänzungsschrift schon darum nicht angehören, weil hier Mose seinen Schwager Chobab beredet, mit den Israeliten zu ziehen, um ihnen als kundiger Führer zu dienen, während nach der jehovistischen Schrift Gott selbst in der Wolken- und Feuersäule das Volk führt, sodaß ein noch dazu kommender menschlicher Führer überflüssig wäre. — Diese Stelle ist aber auch insofern wichtig, als sie es wahrscheinlich macht, daß diese Urkunde von der Offenbarung auf dem Sinai an statt des Gottesnamens Elohim den andern Namen Jhvh gebraucht.

Was das Zeitalter dieser elohistischen Ergänzungsschrift betrifft, so läßt sich ihrem im Beginn des § angegebenen Charakter gemäß nur soviel behaupten, daß sie jünger ist als die Grundschrift, aber älter als die jehovistische Ergänzungsschrift. Eine nähere Bestimmung der Zeit ihrer Abfassung ist nicht möglich; denn die wenigen Stücke, welche wir dieser Urkunde mit voller Sicherheit zuschreiben können, geben dazu nicht genügende Anhaltspunkte.

Da sie älter ist als die jehovistische Schrift, so könnte der Verfasser der letzteren sie schon vor Augen gehabt und in sein Werk hineinverarbeitet haben. Dies ist die Ansicht von Nöldeke und Kayser. Aber ihre Beweise beruhen teils auf unrichtiger, teils auf unsicherer Quellensonderung. Gen. **22** gehört z. B. nicht dieser Urkunde an. Man hat überhaupt dem jüngeren Elohisten viele Stücke zugeschrieben, die weder das Gepräge der Grundschrift noch das des Jehovisten tragen, ohne aber charakteristische Eigentümlichkeiten des jüngeren Elohisten nachweisen zu können. — Indes die Annahme jener Kritiker ist sehr unwahrscheinlich; denn Gen. **20** und **21** fügen sich nicht in den jehovistischen Zusammenhang und haben ihre Parallelen an Kap. **12** und **26**. Und die Widersprüche in den beiderseitigen Berichten über die Geschichte Josephs sind nur zur Hälfte leicht zugedeckt. Das haben Hupfeld und Wellhausen auch anerkannt. Letzterer ist der Ansicht, daß der Jehovist und der Elohist unabhängige Urkunden geschrieben haben, aber ein späterer Redaktor sie zu einem einheitlichen Werke zusammengearbeitet habe. Es ist zuzugeben, daß die jehovistischen und elohistischen Stoffe in den meisten Partieen inniger miteinander verbunden sind als mit dem, was aus der Grundschrift stammt. Diese innigere Verschmelzung

kaun darin begründet sein, daß diese Schriften größere Verwandtschaft miteinander hatten.

Nicht unwahrscheinlich ist die Vermutung Ewalds, daß der Verfasser dieser elohistischen Ergänzungsschrift im Zehnstämmereich gelebt oder dem Stamm Ephraim angehört hat. Für diese Hypothese läßt sich geltend machen, daß in der Urkunde die Geschichte Josephs mit besonderer Vorliebe und Ausführlichkeit behandelt ist. Ruben hat das Verdienst, Joseph gerettet zu haben; er verbürgt sich auch bei Jakob für die Wiederbringung Benjamins. Die Adoption Ephraims und Manasses durch Jakob ist Gen. **48** geflissentlich berichtet; ebenso in Gen. **28** die Weihe des Heiligtums des Zehnstämmereiches in Bethel. Dieser elohistische Bericht von der Weihe des Ortes ist wohl die ursprünglichere Gestalt der Überlieferung, während in der jehovistischen Darstellung die Gottesoffenbarung nicht für den Ort, sondern nur für die Person des Patriarchen Bedeutung hat; hier liegt ein charakteristischer Unterschied des judäischen Jehovisten von dem ephraimitischen jüngeren Elohisten. Endlich ist auch auffallend, wie oft das von Jakob gekaufte und später den Ephraimiten zugehörende Grundstück bei Sichem als Begräbnisplatz Josephs hervorgehoben ist: Gen. **33**, 18—20. **50**, 24 f. Ex. **13**, 17 ff. Jos. **24**, 32. —

§ 23.

Über einige eingelegte Stücke.

1. Ein besondres Stück im Pentateuch ist die kunstvoll angelegte Episode über Bileam, Num. **22—24**. Die schöne Erzählung dient zur Verherrlichung Israels oder vielmehr des Gottes, der Israel erwählt hat, um ein mächtiges Volk Gottes aus ihm zu machen. Die Erwähnung des Maleach Jhvh (**22**, 22) und das Reden der Eselin erinnert an den jehovistischen Bericht vom Reden der Schlange Gen. **3**; sonst deutet nichts auf jene Urkunde. Auch von dem mesopotamischen Wahrsager selbst kann die Weissagung nicht herrühren, weil die Gottheit mit dem speciellen Gottesnamen Jhvh bezeichnet ist: **22**, 8, 18. **23**, 8. **24**, 6. Diese Weissagungen können deshalb nur von einem Israeliten concipiert sein. Dann sind es aber auch keine wirklichen, auf einer Offenbarung beruhenden Weissagungen, sondern sie sind mit vollem Recht als vaticinia post eventum anzusehen.

In welche Zeit ihre Abfassung fällt, ist sehr streitig. Berthold und Bleek entscheiden sich für eine verhältnismäßig frühe Abfassungszeit, indem sie die Zeit Sauls annehmen; dann aber erklärt Berthold die Stelle **24**, 14—24 für einen späteren Zusatz aus der Zeit Alexanders des Großen; Bleek dagegen verweist den Zusatz **24**, 22—24 in die assyrische Periode. Aber es ist willkürlich, eine Anzahl von Versen als späteren Zusatz auszuscheiden. —

Von den Kritikern, welche das Stück in seiner Integrität belassen, verlegt es Tuch (Genesis, Einleitung S. 95 und 98) in die Zeit Salomos, Ewald in die Zeit Ussias oder Jothams, besonders wegen V. 22, wo den Kenitern geweissagt ist: „wie lange noch, so führt Assur dich in Gefangenschaft!" Ebenso ist V. 24 geweissagt: „und Schiffe kommen von der Seite der Kittäer her, und drängen Assur und drängen Eber; und auch er (Assur) eilt zum Untergang". Diese Worte bezieht Ewald (Gesch. d. Volks Isr. 147 f.) auf eine von den phönicischen Cypriern herkommende Seeräuberflotte. Nach Menander (bei Josephus Archäol. 9, 14, 2) hat nämlich der tyrische König Eluläus, der etwa um jene Zeit gelebt hat, die in Empörung befindlichen Kittäer besiegt. Allein wenn die unter tyrischer Botmäßigkeit stehenden Kittäer sich empört haben, so kann man daraus doch unsre Stelle nicht erklären, in welcher von einer Bedrängnis Assurs und Ebers durch Schiffe von der Seite der Kittäer her die Rede ist. — Hitzig (Begriff der Kritik S. 55) und von Bohlen (Einleitung S. 135) beziehen darum V. 24 auf das um 710 v. Chr. in Cilicien einbrechende Griechenheer, welches von Sanherib geschlagen wurde. — Jedenfalls muß das Stück verhältnismäßig alt sein: schon der Verfasser des Deuteronomiums kannte es, denn die Stelle Deut. **23**, 5 f. bezieht sich darauf. Ebenso hat aber Micha es schon vor Augen gehabt, der zur Zeit der Könige Jotham, Ahas und Hiskia weissagte, vergl. Micha **6**, 5. Schon durch diese Beziehungen erweist sich die Ansicht Hitzigs als unmöglich und die Ewalds als unwahrscheinlich. — Die Weissagungen über Israel scheinen auf eine frühere Zeit hinzuweisen. Denn es ist von dem Glück und der Macht Israels und von seinem durch keinen Götzendienst oder Wahrsagerei gestörten Verhältnis zu Gott in solcher Weise die Rede, daß man auf eine politische und religiöse Blütezeit der israelitischen Geschichte hingewiesen wird, vergl. **23**, 8—10. 21. 23 f. **24**, 5—9. — Man könnte für eine Abfassung des Stückes vor Salomo die Beziehungen desselben auf Saul und David

anführen. Die Worte **23**, 21: „Jhvh, sein Gott, ist mit Israel, und Königsjubel ist in ihm" scheinen anzudeuten, daß das Königtum in Israel noch nicht sehr lange bestanden habe. Die Worte **24**, 7: „sein König wird höher sein denn Agag, und sein Königreich wird erhaben sein" können sich nur auf den von Saul besiegten und von Samuel getöteten Amalekiterkönig Agag beziehen, vergl. 1. Sam. **15**, 8. 33; auch **24**, 17 ist darauf zu deuten. Ferner wird **24**, 17—19 geredet von einem aus Jakob aufgehenden Stern und einem aus Israel sich erhebenden Scepter, das die Schläfen Moabs zerschmettern und welchem Edom zu eigen werden solle. Dies kann sich nur, wie auch Ewald zugiebt, auf David beziehen, welcher der einzige israelitische König ist, der Moab und Edom zugleich besiegt hat. Endlich wissen wir von den Amalekitern, denen **24**, 20 der Untergang angedroht ist, und von den Kenitern, denen V. 21 f. die Gefangenführung durch Assur angekündigt ist, aus der nachsalomonischen Zeit fast nichts. Denn in der Zeit des Hiskia wird 1. Chron. **4**, 43 f. nur noch ein Rest der Entronnenen Amaleks erwähnt, die Keniter aber kommen nach Salomo gar nicht mehr vor. Das alles scheint dafür zu sprechen, daß das Stück nicht in die nachsalomonische Zeit herabgesetzt werden darf. Indes ist dieser Schluß nicht sicher. Der Zweck dieses Stückes brachte jene Beziehungen auf Saul und David mit sich, und sie erklären sich auch bei einem späteren Verfasser. Denn wenn ein solcher dem mesopotamischen Seher Weissagungen in den Mund legen wollte, durch welche das Volk Gottes verherrlicht wird, so war es sehr natürlich, daß er die einzelnen Züge der Weissagungen aus der kriegerischen Glanzperiode der israelitischen Geschichte entnahm, also den Seher besonders auf die kriegerischen Ereignisse des siegreichen Königs David hindeuten ließ. —

Gegen eine Abfassung in der salomonischen Zeit spricht, daß die Vorstellung von Bileam und seinem Schicksal hier eine ganz andre ist als diejenige, die wir in der Grundschrift antreffen. Daher muß zwischen der Abfassung dieses Stückes und der der Grundschrift eine geraume Zeit liegen. Sicher muß das Stück in einer Zeit, die in politischer und religiöser Beziehung eine Blütezeit des israelitischen Volkslebens war, entstanden sein. Die Botmäßigkeit der Edomiter ist **24**, 18 vorausgesetzt. Diese aber haben sich unter Joram wieder befreit, vergl. 2. Kön. **8**, 20—22. 2. Chron. **21**, 8—10. Da auch unter Joram die Abgötterei aus dem Zehnstämmereich in

das Reich Juda einzudringen begann, so wird man nicht bis zu seiner Zeit herabgehen dürfen. Am wahrscheinlichsten ist die Abfassung dieser Bileamepisode zur Zeit Josaphats. Denn er ist nach Salomo der erste König, unter welchem das Reich Juda auch politisch wieder in Flor kam. Gegen diese Annahme sprechen auch nicht die Schlußweissagungen von der Bedrängnis Assurs und Ebers durch eine von der Seite der Kittäer kommende Flotte. Diese Verse deuten auf keinerlei feindselige Berührungen der Assyrier mit den Israeliten hin, wie sie mit dem Könige Phul begannen (vergl. 1. Chron. 5, 26 und Riehm, bibl. Handwörterbuch, Art. Phul); nirgends findet sich hier eine Ahnung, daß Assur auch für Israel gefährlich werden könne. Die Ankündigung, daß Assur die Keniter gefangen führen werde, ist auch in der Zeit Josaphats recht wohl begreiflich; wenigstens kennt der jehovistische Verfasser von Gen. 2, 14 Assur schon als eine über den Tigris westwärts vorgedrungene Macht, von der man auch ein weiteres Vordringen erwarten konnte.

Ein Herabgehen in eine spätere Zeit ist aber nicht nötig. Denn 24, 24 ist nicht von einer Bedrängung Assurs durch die Kittäer die Rede, sondern es ist nur eine Bedrängung durch Schiffe in Aussicht gestellt, die von der Seite der Kittäer herkommen werden. Die Weissagung ist ganz unbestimmt gehalten; sie verkündigt nur, daß eine von Westen auf dem Seewege kommende Macht Assur bedrängen werde. Und da Assur das östlichste große Reich ist, welches der Verfasser kennt, während Eber zugleich Bezeichnung der jenseits des Euphrat wohnenden Völker ist, so blieb dem Verfasser, wenn er die Demütigung Assurs ankündigen wollte, gar nichts andres übrig, als ganz allgemein ein von Westen auf dem Seeweg kommendes Volk als Bedränger Assurs anzudeuten. Daher ist kein Grund, auf die Zeit Alexanders des Großen herabzugehen, auf den schon im ersten Vers des 1. Makkabäerbuches diese Weissagung bezogen ist. Letztere aber läßt sich nicht dazu benutzen, das Stück in so späte Zeit herunterzurücken.

Ist nun die Episode von Bileam in der Zeit Josaphats geschrieben, so muß der Verfasser der jehovistischen Urkunde sie bereits vorgefunden und in sein Werk aufgenommen haben. Letzteres ist wahrscheinlicher als die Einfügung des Stückes durch den Redaktor des Pentateuchs.

2. Das Lied Mosis Deut. 32 ist ebenfalls ein eingelegtes

Stück, das bereits vor der Einfügung des Deuteronomiums in den Pentateuch ein Bestandteil des letzteren gewesen ist. Dies erhellt aus der Analyse von Kap. **31**. Es finden sich nämlich Deut. **31**, 14. 15 in der göttlichen Todesankündigung an Mose Bruchstücke eines jehovistischen Berichts. Dann folgt V. 16—22 eine jedenfalls auch nicht deuteronomische Stelle, in welcher V. 20 die Redensart „fließend von Milch und Honig" sowie V. 16 כרת בְּרִית auf jehovistischen Ursprung deuten. Ausdrücke wie נִאֵץ verachten (V. 20) und יִצֵּר (V. 21) sind dem Deuteronomium fremd, vergl. Gen. **6**, 5. **8**, 21. In V. 21 f. ist schon hingedeutet auf das Lied Mosis, das aber erst in Kap. **32** folgt. Vielmehr wird der Zusammenhang unterbrochen durch Einfügung der Stelle **31**, 23—30, in welcher die Hand des Deuteronomikers deutlich erkennbar ist. Sie enthält ein ermutigendes Wort Mosis an Josua, sodann die Notiz von der völligen Niederschreibung des Gesetzbuchs und seiner Übergabe an die Leviten, um dann zu dem Liede Mosis überzuleiten. Es folgt das angekündigte Lied **32**, 1—43. Dann berichtet ein jehovistischer Nachtrag in V. 44—47 über eine Ansprache Mosis an das Volk, und ein der Grundschrift angehöriges Stück V. 48—51 enthält die Ankündigung des Todes an Mose. In Kap. **33** folgt der Segen Mosis. Das Buch schließt Kap. **34** mit einer deuteronomischen Überarbeitung älterer Bestandteile.

Das Lied (Kap. **32**) wird **31**, 22 als von Mose aufgeschrieben bezeichnet. Auch der vordeuteronomische Redaktor hat es für mosaisch gehalten. Wenn man es aber für sich allein liest, so führt nichts darauf, daß es von Mose verfaßt sein will. Von ihm kann es nicht herrühren, denn es setzt voraus, daß Israel sich bereits im Besitze Kanaans befindet und durch den Genuß des Reichtums des Landes selber üppig und geil geworden ist. Das Volk hat sich zum Götzendienst verführen lassen, allgemein ist der Abfall von Gott geworden. Das Lied redet von der Strafe durch ein fremdes Volk; V. 30 und 43 scheinen sogar auf eine Wegführung des Volkes zu deuten. Bis in welche Abfassungszeit man herabzugehen habe, wird sich nach der Auslegung von V. 21 richten, ob man bei לֹא־עָם an die Syrier oder an die Assyrier denken will. Welches der beiden Völker unter diesem Nichtvolk zu verstehen sei, wird sich schwer ausmachen lassen, vergl. Kamphausen, das Lied Mosis, Leipzig 1862. Klostermann, Stud. u. Krit. 1871, H. 2. 1872, H. 3.

3. Der Segen Mosis Deut. **33** ist ein drittes selbständiges Stück. Trotz V. 1 kann es von Mose nicht herrühren. Es will auch selber gar nicht von Mose verfaßt sein; denn V. 4 heißt es: „das Gesetz hat uns Mose geboten als Besitztum für die Gemeinde Jakobs," und in V. 21 wird in dem Segen Gads entweder auf die Zeit Josuas oder auf die Zeit Jephthas als auf eine vergangene zurückgeblickt.

Jedenfalls aber sind in diesem Abschnitt alte Stücke enthalten. In den Segenssprüchen über Joseph, Sebulon, Isaschar, Gad, Dan, Naphthali und Asser ist offenbar vorausgesetzt, daß diese Stämme nicht bloß noch nicht in die Gefangenschaft geführt, sondern noch blühend und mächtig waren. Einige dieser Aussprüche lassen sich schwierig geschichtlich deuten, z. B. der Segen über Juda V. 7: „und zu seinem Volke bring ihn zurück." Wenn sich diese Worte auf die Lostrennung der zehn Stämme von Juda beziehen, so kann das Stück wenigstens nicht nach der Blütezeit des Zehnstämmereiches unter Jerobeam II. verfaßt sein. In diese Zeit verlegt Bleek die Abfassnng des Stückes, während andre bis zu Josia herabgehen wollen. Im Gegenteil wird man auf ältere Zeit zurückgehen müssen. Denn die an Juda gerichteten Worte (V. 7) lassen sich besser als auf die Reichsspaltung auf jene siebenundeinhalb Jahre beziehen, in denen David in Hebron über Juda allein herrschte, vergl. 2. Sam. **5**, 5. Da eine andre passende geschichtliche Beziehung sich nicht auffinden läßt, so gewinnt Bunsens Vermutung an Wahrscheinlichkeit, daß das Stück jener ersten Regierungszeit Davids angehört, während welcher die Stiftshütte in dem hochgelegenen Gibeon im Stamme Benjamin sich befand, 1. Chron. **16**, 39. **21**, 29. Der Segenssprnch über Benjamin (V. 12) scheint anzudeuten, daß das Nationalheiligtum sich gerade in seinem Gebiet befand. Denn an die Stadt Jernsalem darf man bei V. 12 nicht denken. Sie war zwar auch dem Stamm Benjamin als Grenzstadt zugewiesen, wird aber doch in der Regel als dem Stamme Juda angehörig betrachtet, vergl. Ps. **78**, 68. Jos. **15**, 63. Richt. **1**, 8. Darum kann Jerusalem hier nicht in Betracht kommen. — Jedenfalls stammt das Stück schon aus alter Zeit. In V. 1 findet sich eine Berührung mit Ps. **90**, 1: „Mose, der Mann Gottes." Es kann bereits von dem Verfasser der jehovistischen oder der elohistischen Ergänzungsschrift in sein Werk aufgenommen worden sein. Der Deuteronomiker aber, wenn er dieses Stück schon vorfand, mußte es um so lieber aufnehmen, da das Lob

Levis V. 8—11 so gut zu seiner Anschauung über die Leviten paßte. Vergl. den Kommentar von Wilhelm Volck, der Segen Moses, 1873.

§ 24.

Der Deuteronomist.

Wenn die deuteronomische Gesetzgebung, wie wir in § 18 gesehen, ursprünglich ein Buch für sich war, und so als besondre Schrift zur Zeit Josias aufgefunden ward, so erhebt sich die Frage, ob der Deuteronomiker selbst dieses Buch dem übrigen Pentateuch eingefügt hat, oder ob von ihm noch ein späterer Schriftsteller zu unterscheiden ist, der jene Einfügung vorgenommen hat. Die erste Ansicht ist die Grafs; auch Riehm hat sie früher mit den meisten Kritikern geteilt. Für die zweite Annahme sind Ewald, Vaihinger und Kleinert eingetreten. Jedenfalls hat dann dieser vom Deuteronomiker unterschiedene Schriftsteller ganz in seinem Geiste geschrieben, hat auch seine Schreibweise ganz an der des Deuteronomikers gebildet, sodaß wir auch bei ihm dieselben Lieblingsausdrücke und -wendungen antreffen. Daher hat man ihm den Namen des Deuteronomisten beigelegt.

Abzuweisen ist dabei jedenfalls die Vorstellung Ewalds, nach welcher das Deuteronomium ursprünglich in einem für uns verlorenen, von dem Deuteronomisten unterdrückten Teil auch die ganze Geschichte der mosaischen Zeit enthalten haben soll.

Auch Kleinerts komplizierte Vorstellung über die ursprüngliche Gestalt des Deuteronomiums und die schriftstellerische Thätigkeit des Deuteronomisten, die er eingehend zu begründen sucht, hält eine nähere Prüfung nicht aus.

Als Zusätze des Deuteronomisten bezeichnet Kleinert: **31**, 24—29. **34**, 4—6. 10—12. **28**, 28—37. 49—57. **29**, 21—27. **30**, 1—10. — Jedenfalls wäre auch Deut. **4**, 25—31 hinzuzufügen. Einige dieser Stücke wie **4**, 25—31. **29**, 21—27. **30**, 1—10 erscheinen allerdings als lose eingefügte Einschübe, in welchen ein mindestens teilweises Exil, also wenigstens das der Zehnstämmebewohner schon vorausgesetzt ist (Kleinert, S. 201 ff.). Aber damit ist noch nicht bewiesen, daß das deuteronomische Gesetzbuch erst von einem späteren Deuteronomisten in den Pentateuch und das Buch Josua eingeschaltet worden ist. Denn solche Einschübe könnten auch in das schon in den Pentateuch hineingearbeitete Deuteronomium gemacht sein. Bewiesen wäre die Einfügung des Deuteronomium in den Pentateuch durch einen Deuteronomisten nur, wenn wirklich die Stellen **31**, 23—30. **34**, 4—6. 10—12 nicht von der Hand des Deutero-

nomikers herrührten. Die von Kleinert hierfür geltend gemachten sprachlichen Eigentümlichkeiten sind nicht beweiskräftig.

Eine eingehendere Begründung hat diese Hypothese durch Johannes Hollenberg in den Stud. u. Krit. 1874 H. 3 gefunden. Nach ihm rührt nur Kap. **5—28** von dem Deuteronomiker her. Dagegen ist der ganze Rahmen, nämlich **1**, 1—**4**, 43 und **29—34**, soweit letzteres Stück nicht dem vordeuteronomischen Pentateuch angehört, von dem Deuteronomisten geschrieben, welcher das eigentliche Deuteronomium schon vorfand und selbst für mosaisch hielt. Dafür macht Hollenberg höchst beachtenswerte Gründe geltend:

1. Der Hauptgrund ist, daß der Hauptteil des Buches Deut. **5—28** keine Beziehung auf das Buch Numeri enthält. Wenigstens ist die Eroberung des Ostjordanlandes nicht erwähnt. Die sonst geläufige Vorstellung, daß die lange Wüstenwanderung die Folge des Ungehorsams nach der Heimkehr der Kundschafter sei, liegt diesen Ermahnungen nicht zu Grunde. Damit hängt zusammen, daß das Aussterben der alten Generation, die aus Ägypten auszog, nicht erwähnt und die ins Land Kanaan einziehende nicht als zweite Generation bezeichnet wird; vielmehr redet Mose so, als seien seine Zuhörer selbst aus Ägypten gezogen und ständen nun im Begriff, in Kanaan einzuziehen (**5**, 3. **11**, 2 ff.). Anders verhält es sich in dem Rahmen des Buches resp. in Kap. **1—4**. Hier finden sich eine Menge von Beziehungen auf das Buch Numeri, und zwar speciell auf die eben hervorgehobenen Punkte. Hier wird auch bestimmt hervorgehoben, daß nicht die aus Ägypten gezogene Generation, sondern nur die Söhne derselben noch am Leben seien und im Begriff ständen, ins Land Kanaan einzuziehen; mit den Nachkommen der einst Ausgezogenen solle durch die Promulgation der deuteronomischen Gesetzgebung der auf dem Horeb geschlossene Bund erneuert werden. — Dieser Rahmen ist also offenbar erst zu dem Zweck geschrieben, das Deuteronomium selbst dem Pentateuch einzugliedern.

Die Angabe Hollenbergs, daß der Deuteronomiker der chronologischen Fixierung ganz entbehre, daß nämlich die Rede desselben sich nicht als eine kurz vor der Überschreitung des Jordans im Ostjordanlande gehaltene gebe, ist unbegründet; vergl. z. B. **9**, 1.

2. Einen zweiten Grund bilden einige Inkonzinnitäten zwischen dem Rahmen und dem Deuteronomium selbst: a) **2**, 29 ist berichtet, daß die Moabiter und Edomiter den Israeliten Wasser und Speise um Geld verkauft hätten; dagegen **23**, 4 ist dies von den Moa-

bitern ausdrücklich verneint. — b) Deut. **19** wird die Aussonderung von drei Freistädten im Westjordanland angeordnet und für den Fall, daß das Gebiet des Volkes größer werde und alles den Vätern verheißene Land umfasse, die Aussonderung von drei weiteren Städten anbefohlen; von Freistädten im Ostjordanland ist aber nicht die Rede. Dagegen wird in der Stelle **4**, 41—43 die Aussonderung von drei Freistädten im Ostjordanland berichtet. Damit soll offenbar dem Gesetz Num. **35** sein Recht werden, in welchem V. 13 f. sechs Freistädte, drei im Ost- und drei im Westjordanland gefordert werden. Damit soll der Widerspruch zwischen Num. **35** und Deut. **19** einigermaßen ausgeglichen werden.

3. Auch das schon dem vordeuteronomischen Pentateuch angehörige Lied Mosis Deut. **32** klingt nirgends im eigentlichen Deuteronomium, wohl aber vielfach im Rahmen desselben durch; vergl. **4**, 26. **30**, 19. **31**, 28. **32**, 44—47.

4. Rührt der Rahmen des Deuteronomiums von einem späteren Deuteronomisten her, so begreift sich, daß in ihm von dem deuteronomischen Gesetzbuch als von einem fertig vorliegenden und von Mose her überkommenen Werk gesprochen ist. — Im Hauptteil ist dies nur im Königsgesetz **17**, 18 und außerdem **28**, 58. 61 der Fall. Hier kann aber die Hand des Deuteronomisten mit im Spiel sein; namentlich Kap. **28** können von demselben Einschübe gemacht sein. Die Rede hat ihren Abschluß eigentlich schon **28**, 46; der Passus von V. 47 an könnte Zusatz des Deuteronomisten sein.

5. Ebenso begreift sich dann auch, daß nicht im eigentlichen Deuteronomium, wohl aber in seinem Rahmen Stellen vorkommen, die nicht bloß Gefangenführung des Volks androhen sondern auch unter Voraussetzung derselben die Wiederbegnadigung des Volks ankündigen; so besonders **4**, 25—31. **29**, 21—27. **30**, 1—10. — Es kommt eine solche Androhung der Gefangenführung sonst im Deuteronomium nur **28**, 47 ff. vor; aber diese Stelle könnte ein Zusatz des Deuteronomisten sein, s. oben Nr. 4.

6. Genauerer Untersuchung bedarf noch der sprachliche Unterschied zwischen dem Rahmen und dem eigentlichen Deuteronomium. Gewisse Lieblingsausdrücke und -wendungen des letzteren fehlen im Rahmen. Teilweise ist dies eine Folge davon, daß eben am Anfange und am Ende des Werkes keine Gesetze enthalten sind. Darum fehlen Ausdrücke wie: „dein Auge habe kein Mitleid mit ihm"; „sich freuen vor Ihvh;" מִשְׁלַח יָד; כַּצְּבִי וְכָאַיָּל; סקל בָּאֲבָנִים;

לְשַׁכֵּן אֶת־שְׁמוֹ שָׁם oder שׂוּם; „der Ort, welchen Jhvh dein Gott erwählen wird", kommt nur einmal vor: **31**, 11; vergl. Jos. **9**, 27. — Dagegen fehlen im Rahmen auch Lieblingsausdrücke und -wendungen des Deuteronomikers, die man erwarten könnte; z. B. die Formeln: „wandeln hinter anderen Göttern"; „gedenke, daß du ein Knecht gewesen bist in Ägyptenland"; der Singular חֵטְא; die Bezeichnungen Israels durch סְגֻלָּה und „heiliges Volk"; die Verbindung von שֵׁם mit נוח und עבד im Piel und Hiphil. — Andererseits gehören nur dem Rahmen als ihm eigentümliche Ausdrücke an שׁחת im Hiphil in der Bedeutung: „verderbt handeln", sowie die Verbindung: „seid stark und mutig", חזק ואמץ.

7. Endlich wird durch das Vorhandensein eines Überarbeiters auch der Umstand begreiflich, daß im eigentlichen Deut. in **11**, 6 nur die jehovistische Darstellung aus Num. **16** benutzt ist, während im Rahmen schon die Doppelerzählung der Kundschaftergeschichte in der uns vorliegenden Gestalt berücksichtigt ist.

Nach alledem erscheint es wahrscheinlich, daß von dem Deuteronomiker noch ein späterer Deuteronomist zu unterscheiden ist. Erst letzterer hat das deuteronomische Gesetzbuch mit dem übrigen Pentateuch, der bereits als ein Werk des Redaktors ihm vorlag, in Verbindung gebracht und hat zu diesem Zweck den Rahmen des Deuteronomiums, besonders Kap. **1—4**. **29** und **30** geschrieben und Kap. **31—34** überarbeitet.

Nunmehr wird uns auch die Angabe, daß Mose das deuteronomische Gesetzbuch Kap. **5—28** geschrieben habe, erst vollends in ihrer historisch-kritischen Bedeutung klar. Jene Angaben gehören dem Deuteronomisten an; er hat dies Buch bereits vorgefunden und als von Mose geschrieben angesehen. Es ist auch leicht begreiflich, wie es für eine mosaische Urkunde gehalten werden konnte. Es stützt sich wesentlich auf die im Bundesbuch enthaltene älteste Gesetzgebung, und dies Bundesbuch gilt nach einer viel älteren und im wesentlichen wahrscheinlich richtigen Überlieferung für von Mose geschrieben. Namentlich geht das Deuteronomium überall, wo die levitische Gesetzgebung abweichende Bestimmungen enthielt, auf das Bundesbuch zurück. — Aber auch im übrigen waren es mosaische Principien, welche der Deuteronomiker geltend macht, namentlich auch der Grundsatz der Einheit der nationalen Opferstätte ist ein altmosaischer, nur nicht schon von Mose für das heilige Land, sondern bloß für die Wüstenwanderung geltend gemachter. So konnte das deuteronomische

Gesetzbuch als ein von Mose herrührendes betrachtet und die ältere vom Bundesbuch giltige Tradition mosaischer Abkunft darauf übertragen und bezogen werden.

§ 25.

Die Redaktion des Pentateuchs.

Das Schlußergebnis ist folgendes: Wir haben etwa acht Bestandteile des Pentateuchs, die wir kennen gelernt haben, zu unterscheiden.

I. Übersicht der Quellen.

1. Zu den ältesten Bestandteilen gehört das Bundesbuch mit dem Dekalog und den Mischpatim; es rührt seinem Grundstock nach von Mose her, wenn es auch uns schon in einer Überarbeitung vorliegt. Sehr alt sind auch ihrer Grundlage nach einige Verzeichnisse, z. B. das Stationenverzeichnis Num. **33**; wohl auch die Namenlisten in Num. **1. 2** und **4**. Sodann die alten Liederstücke in Num. **21**. Endlich alte Gesetze wie die in Ex. **13** vorliegenden nach ihrer Grundlage.

2. Einzelne eingelegte poetische Stücke wie der wahrscheinlich aus dem Ende der Richterzeit stammende Segen Jakobs Gen. **49**; vielleicht auch das Lied Mosis Ex. **15**. Ferner ein Bruchstück aus einem alten Geschichtswerk in Gen. **14**.

3. Das Heiligkeitsgesetz, aus welchem die Stelle Levit. **18—22** stammt; es war ein Volksgesetzbuch, welches auch schon die priesterlichen Funktionen und das Opferinstitut berücksichtigte.

4. Die eigentliche Grundlage des Pentateuchs bildet die ältere Elohimurkunde; sie war nicht ein Geschichtsbuch, sondern ein Gesetzbuch, dessen Hauptbestandteil das Priestergesetz ausmacht. In dieses Gesetzbuch waren wahrscheinlich schon einzelne Partieen des Heiligkeitsgesetzes (Nr. 3) eingearbeitet. Das ganze Buch war auch in seinen Erzählungsstücken, die vorwiegend nur aus judäischer Überlieferung geschöpft sind, durchaus von priesterlich-legislativen Gesichtspunkten beherrscht; dagegen vom prophetisch-theokratischen Pragmatismus zeigt diese Schrift noch nichts. Das Buch stammt aus der älteren Königszeit.

5. und 6. Unabhängig davon entstanden zwei Geschichtswerke, welche die Volksüberlieferung und zwar die Aufzeichnung der gesamten Nationalüberlieferung enthielten: der zweite Elohist und der Jeho-

vist. Jener war ein dem Zehnstämmereich angehöriger Schriftsteller, dieser ein Judäer, welcher nach der Regierung Jorams, also in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts geschrieben hat. Beide bearbeiten die Überlieferung von prophetischen Gesichtspunkten aus und in prophetischem Interesse; so haben sie miteinander gemein, daß sie im allgemeinen derselben Periode der Litteraturentwicklung angehören müssen. Doch scheint der zweite Elohist, von welchem wir meist nur Stücke aus der Geschichte der Patriarchen z. B. Abrahams und Josephs besitzen, etwas älter zu sein, und der Jehovist hat vielleicht seine Schrift bereits gekannt. In das jehovistische Geschichtswerk waren das Bundesbuch und die alten Gesetze in Ex. **13** (s. Nr. 1) aufgenommen, ebenso die unter Nr. 2 angeführten Stücke, wahrscheinlich auch die Episode über Bileam (Num. **22—24**).

7. Das deuteronomische Gesetzbuch, eine selbständige Schrift aus der Zeit kurz vor oder am Anfang der Regierung Hiskias, gründet sich vorzugsweise auf das Bundesbuch und das Heiligkeitsgesetz, benutzt aber auch das Priestergesetz.

8. Der Deuteronomist hat letzteres Werk in den Pentateuch eingefügt. Er sieht das Deuteronomium schon als mosaisch an; er selbst hat die Abschnitte Deut. **1—4. 29** ff. geschrieben und den Schluß des Pentateuchs und das Buch Josua überarbeitet.

II. Art der Zusammenarbeitung dieser Quellenschriften.

Die Grundlage der Bearbeitung bildet das elohistische Gesetzbuch. Sein Plan ist auch der Plan des Pentateuchs geworden. Dieses Gesetzbuch ist nun mit den beiden Geschichtswerken (Nr. 5 und 6) zusammengearbeitet worden. Das Verfahren des Bearbeiters war aber durchaus kein planloses und mechanisches. Die Nachweisung des dem Pentateuch zu Grunde liegenden Planes hat vielmehr gezeigt (vergl. § 7 und 8), daß er sehr planmäßig zu Werke ging. Und die Thatsache, daß der Pentateuch viele Jahrhunderte lang, in den Augen vieler sogar bis auf den heutigen Tag, als ein von *einem* Verfasser geschriebenes Werk gilt, zeigt schon allein, daß der Bearbeiter die einzelnen Stücke seiner Quellen umsichtig und geschickt verbunden und zu einem zusammenhängenden Ganzen zusammengefügt hat.

Einerseits war das Verfahren des Bearbeiters ein kompilatorisches. Ganze Stücke seiner Quellenschriften hat er wörtlich aufgenommen. Auch Widersprüche in denselben, die ihm nicht entgehen konnten, hat er vielfach ganz unberührt stehen lassen. In manchen

Partieen, besonders am Anfang in Gen. **1—5**, dann wieder von Ex. **25** an und im ganzen Buch Levitikus sind die Stücke der einzelnen Urkunden fast nur aneinander geschoben, ohne eine eingreifendere Bearbeitung zu erfahren. Wie sorgsam er darauf aus gewesen ist, namentlich von dem Text der Grundschrift möglichst alles zu konservieren, beweist die Einschaltung einzelner elohistischer Verse wie Gen. **6**, 9. **19**, 29.

Andererseits hat aber auch eine planmäßige Bearbeitung stattgefunden. Jedoch hat der Bearbeiter, wenn ein freieres, selbstthätiges Eingreifen nötig war, dabei den Quellentext immer möglichst geschont. Es hat in vielen Partieen eine Verschmelzung der Berichte stattgefunden, und zwar meistens nur die von zwei Quellentexten, nämlich die Verschmelzung der Grundschrift und des Jehovisten oder des Jehovisten mit dem zweiten Elohisten; nur selten geschah eine Verschmelzung aller drei Hauptquellen.

Manche, besonders Wellhausen (Kompos. d. Hexat., Jahrbb. f. d. Theol., Bd. 21 S. 425), haben hier eine Verschiedenheit konstatieren wollen: die Stücke des elohistischen Gesetzbuches seien weniger innig mit andern Bestandteilen verschmolzen, als die jehovistischen mit denen des jüngeren Elohisten verbunden seien. Bei jenen sei die Einfügung eine mehr äußerliche und mechanische; sie heben sich mehr aus ihrer Umgebung heraus. Soviel ist richtig: wo die elohistischen Stücke nicht massenhaft und so gut als unbearbeitet auftreten, da hat die bearbeitende Hand wenigstens nur dann und wann eine Notiz aus den andern beiden Hauptquellen, besonders der jehovistischen, in sie eingefügt, oder ihre Angaben in die Erzählung der andern Quellen eingeschaltet. Auch dies ist eine Thatsache, daß die aus den beiden Geschichtswerken, dem jüngeren elohistischen und dem jehovistischen, entnommenen Stücke meistens inniger miteinander verschmolzen sind. Aber es kommen auch wieder Partieen vor, in welchen ganze Stücke des jüngeren Elohisten oder des Jehovisten ohne weitere Bearbeitung oder mit nur unbedeutender Veränderung eingeschaltet sind, ganz wie es mit den Stücken der Grundschrift der Fall ist; so z. B. gleich die ersten Stücke des jüngeren Elohisten Gen. **20** und **21**, aber auch mehrere Stücke in der Geschichte Josephs wie Gen. **40—42**, oder Kap. **48**, soweit es nicht der Grundschrift angehört. Dasselbe ist bei jehovistischen Stücken wie Gen. **38**. **39**. Num. **22—24** der Fall. — Soweit jene Beobachtung gegründet ist, kann sie somit lediglich darin ihren Grund haben, daß die große Verwandtschaft des Jehovisten und jüngeren Elohisten die innigere Verschmelzung erleichterte, während der in Inhalt und Form scharf ausgeprägte Charakter der Grundschrift solcher Verschmelzung gegenüber sich spröder verhielt. — Wellhausen zieht daraus die nicht zutreffende Folgerung, daß die Verbindung jener beiden Geschichtswerke von andrer Hand und in früherer Zeit geschah als die Vereinigung mit der Grundschrift.

In einzelnen Stücken der Urkunden, besonders den vom Jehovisten und vom jüngeren Elohisten herrührenden, sind ferner Umstellungen vorgenommen worden, damit dieselben sich dem Plane, der wesentlich der der Grundschrift ist, fügten. So hat das jehovistische Stück Gen. **25**, 1—6 ursprünglich seine Stellung vor Gen. **24** gehabt. Und Gen. **26** stand ursprünglich vor dem Bericht über die Geburt Esaus und Jakobs. Beide Male ist die Umstellung durch Rücksicht auf die Chronologie der Grundschrift veranlaßt, vergl. Stud. u. Krit. 1872, S. 304 f.

Wo in den Quellen zwei oder drei wesentlich gleichlautende Berichte über denselben Vorgang vorlagen, ist nur einer mitgeteilt, und der oder die andern sind entweder ganz weggelassen, oder es sind nur einzelne Bemerkungen daraus in den aufgenommenen Bericht eingefügt; z. B. von der jehovistischen Sethitentafel nur Gen. **4**, 25 f. und **5**, 29. — Wenn aber die Berichte bedeutender voneinander abwichen wie Gen. **20**, Kap. **12** und **26**, so sind sie als Berichte über verschiedene Ereignisse an verschiedenen Stellen eingerückt: das hatte freilich manchmal unpassende Stellungen einzelner Stücke zur Folge (vergl. Gen. **20**). Hupfeld (S. 195) hat das Verfahren dieses Bearbeiters treffend mit dem Unternehmen verglichen, aus den Evangelien eine Evangelienharmonie zusammenzustellen.

Weiter gehören der redaktionellen Bearbeitung kleine Zusätze an, welche bestimmt sind, den Zusammenhang und die Übergänge herzustellen, oder Erklärungen, Erläuterungen und weitere Ausführungen zu geben. Auch leichte Änderungen kommen vor, manchmal mit dem Zweck, einzelne Widersprüche auszugleichen oder zu verdecken. So sind auch in den jehovistischen Stücken vor Gen. **17** die Namensformen Abram und Saraj eingesetzt. So ist Gen. **35**, 9 das Wort עוֹד (abermals) eingefügt, um auf die erste, aus anderer Quelle berichtete Gotteserscheinung in Bethel Gen. **28** zurückzuweisen. So sind in der Geschichte Josephs kleine Zusätze gemacht, um den dem jüngeren Elohisten angehörigen Potiphar mit dem ungenannten verheirateten Ägypter, welcher nach dem Jehovisten den Joseph kaufte, in Übereinstimmung zu bringen (Gen. **39**, 1) und die Differenz zwischen der Stellung Josephs als bloßer Knecht und als Gefangener auszugleichen.

Manchmal geht die Bearbeitung ohne Zweifel noch weiter, und einzelne Stücke mögen ganz von dem Bearbeiter herrühren. So ist

es namentlich in Gen. **15** wahrscheinlich. Auch in Gen. **26** hat Dillmann manche Zusätze des Redaktors nachgewiesen.

Manche Unebenheiten sind aber auch stehen geblieben. So lesen wir Ex. **19**, 25: „und Mose stieg zum Volk herab und sprach zu ihnen". Dann aber folgen nicht seine Worte, sondern der Bericht ist abgebrochen; statt der erwarteten Worte Mosis lesen wir den Dekalog. — Gesetzesfragmente sind oftmals eingeschaltet, und nicht immer an passendem Platze, z. B. in Levit. **19**.

III. Art und Zeit der Redaktion.

Wie und wann ist diese Redaktion der genannten drei Schriften zu stande gekommen? ist sie von einer Hand unternommen, oder haben wir verschiedene Redaktionen zu unterscheiden? — Wellhausen nimmt drei Redaktionen an: 1. die erste gehört seinem Jehovisten an, der die beiden Geschichtswerke, das jehovistische und das elohistische (d. h. das Werk des jüngeren Elohisten), miteinander verband (Jahrbücher für deutsche Theol. Bd. 21, S. 416. 419). Das geschah wahrscheinlich zur Zeit Jeremias. 2. Die deuteronomistische, durch welche das deuteronomische Gesetzbuch in dieses Werk eingefügt ward. Dadurch wurde das Werk in seinem ersten Teil wenig (z. B. Gen. **26**) überarbeitet, mehr schon im Exodus (Kap. **13. 16. 19—24. 32—34**), am meisten aber im Buch Numeri, am Schluß des Deuteronomiums und im Buch Josua. 3. Die nachexilische Redaktion, welche die Grundschrift und den Priesterkodex in dies Werk einarbeitete. Dieser Arbeit unterzog sich Esra resp. seine Schule.

Die zweite dieser Annahmen ist als begründet zu erachten. Wir haben in § 24 konstatiert, sowohl daß ein Deuteronomist das deuteronomische Gesetzbuch in ein ihm bereits vorliegendes größeres Geschichtswerk eingefügt, als auch daß er mehrere Partieen desselben, besonders Gen. **26**. Ex. **13. 17. 34**, sowie den Schluß des Deuteronomiums und das Buch Josua überarbeitet hat. Die Ansicht Wellhausens, daß dieser Deuteronomist die Grundschrift mit dem Priesterkodex noch nicht kenne, teilen wir dagegen nicht; vielmehr hat sich ergeben, daß alle drei Hauptquellenschriften zur Zeit des Deuteronomisten, ja auch bereits zur Zeit des Verfassers des deuteronomischen Gesetzbuches vorhanden waren. — Eine andere Frage aber ist es, ob jene drei Werke auch schon ineinander gearbeitet waren. Es wäre ja möglich, daß die Grundschrift mit dem Priestergesetz einerseits und eine Zusammenarbeitung der beiden

Geschichtswerke andererseits zur Zeit des Deuteronomisten noch als besondre Schriften existiert haben und erst in der nachexilischen Zeit miteinander verbunden worden sind.

Dafür scheint in der That der stark kompilatorische Charakter und die äußerlich-mechanische Ineinanderschiebung der verschiedenen Bestandteile in dem uns vorliegenden Werk zu sprechen. Denn in der früheren Zeit, in der vorexilischen und noch exilischen Zeit, läßt sich jedenfalls vielfach ein freieres Verfahren bei der Bearbeitung der überlieferten Quellentexte nachweisen. Auch der Deuteronomist behandelt die überlieferten Erzählungsstoffe noch mit großer Freiheit. Dagegen finden wir z. B. in den vom Chronisten bearbeiteten Büchern Esra und Nehemia ein ähnliches mechanisch-kompilatorisches Verfahren.

Bei näherer Untersuchung des Sachverhalts ergiebt sich, daß der Deuteronomist (und wohl auch schon der Deuteronomiker) ein aus verschiedenen Quellen zusammengearbeitetes Werk vor sich gehabt hat. Seiner Redaktion ist schon eine andere vorangegangen.

1. Der erste Beweis dafür ist, daß der Deuteronomist, wie schon Graf (die geschichtl. Bücher des A. T., S. 9—19) nachgewiesen hat, bei aller Freiheit, mit welcher er den Geschichtsstoff seinen Anschauungen und paränetischen Zwecken gemäß unbedenklich umbildet, doch zweifellos die ausführliche uns vorliegende pentateuchische Geschichtserzählung benutzt hat. Denn er nimmt daraus einzelne Schlagwörter und charakteristische Redewendungen auf. — Diese ihm vorliegende Geschichtserzählung war aber schon aus verschiedenen Bestandteilen zusammengearbeitet. Dafür spricht

a) die Stelle Deut. **9**, 9—11. 18. In § 21, III haben wir gesehen, daß in Ex. **24**, 18 und **34**, 28 der vierzig Tage und Nächte währende Aufenthalt Mosis auf dem Sinai zweimal nach verschiedenen Urkunden berichtet ist; deshalb ist auch Ex. **34**, 28 nicht auf die frühere Stelle zurückgewiesen und nicht bemerkt, daß hier von einem zweiten vierzigtägigen Aufenthalt auf dem Sinai die Rede sei. Der Deuteronomiker läßt nun Mose daran erinnern, daß er vierzig Tage und Nächte auf dem Sinai zugebracht habe, um die Gesetzestafeln zu empfangen; dann gedenkt Mose der Abgötterei mit dem goldenen Kalbe und fügt hinzu, er sei vor Jhvh niedergefallen כָּרִאשֹׁנָה vierzig Tage und vierzig Nächte, ohne Brot zu essen und Wasser zu trinken, weil ihm vor dem Zorn Gottes über das abtrünnige Volk gegraut habe. Der Deuteronomist muß also

die beiden Stellen Ex. **24** und **34** bereits in demselben Buche vereinigt gelesen haben.

b) Ebenso ist in der Erwähnung der Kundschaftergeschichte Deut. **1**, 36 ff. nur von Kaleb gesagt, daß er in das Land Kanaan kommen solle; V. 38 ist auch der Name Josuas nachgetragen. In gleicher Weise ist auch Num. **14**, 11—24 zuerst nach dem Jehovisten nur Kaleb, hernach V. 26—38 neben Kaleb auch Josua genannt, und diese Berichte müssen bereits in ihrer Vereinigung dem Deuteronomisten vorgelegen haben.

c) Einen dritten Beweis gewährt das Verfahren des Deuteronomisten hinsichtlich der vierzig Wüstenjahre: Deut. **2**, 14 (vergl. V. 1 und 7) setzt er mit Num. **13**, 27. **14**, 25 voraus, daß die Israeliten im zweiten Jahre nach Kades kamen, und giebt an, der Zug von da bis zum Übergang über den Bach Sared habe 38 Jahre gedauert. Andererseits redet er aber auch Deut. **1**, 46 in einer ihm eigentümlichen unbestimmten Ausdrucksweise (vergl. **9**, 25. **29**, 15) von einem längeren Aufenthalt in Kades nach der Heimkehr der Kundschafter. Und damit hängt offenbar zusammen, daß er in der sonst wörtlichen Reproduktion des Aufbruchbefehls Num. **14**, 25 das Wort מָחָר in der Stelle Deut. **1**, 40 wegläßt. — Der Grund dieser Weglassung kann wohl nur darin liegen, daß der Deuteronomist schon zwischen dem Bericht von der verunglückten Expedition der Israeliten ins gelobte Land, die Num. **14**, 40 ff. geschildert (und Deut. **1**, 44 erwähnt) ist, und zwischen dem Bericht über den Aufbruch von Kades Num. **20**, 22 mehrere Ereignisse dargestellt fand, die auch wir in gleicher Weise daselbst lesen. Einige dieser Ereignisse wie der Tod Mirjams, der Vorfall mit dem Haderwasser, das Mose aus dem Felsen schlug (vergl. Num. **27**, 14), und die Gesandtschaft an den Edomiterkönig sind ausdrücklich nach Kades verlegt; das aber schien mit einem sofortigen Aufbruch nicht vereinbar.

2. Ein anderer Beweis dafür, daß der Deuteronomist bereits die zusammengearbeiteten Quellentexte gekannt habe, liegt in Deut. **31**, 14—30. Hier haben wir zuerst V. 14 und 15 einen abgebrochenen jehovistischen Bericht über die Einweisung Josuas zum Nachfolger Mosis; dann folgt V. 16—22 eine von anderer Hand, aber nicht von dem Deuteronomisten herrührende Ankündigung des Liedes Mosis (Deut. **32**). Statt daß dieses Lied nun aber folgt, finden wir V. 23—30 einige deuteronomistische Notizen: V. 23 eine

Ermunterung Josuas; V. 24 ff. den Bericht von der Niederschrift und Niederlegung des Gesetzes durch Mose; V. 28—30 leitet dann der Deuteronomist wieder auf das Lied über, dem er auch **32**, 44—47 ein Nachwort anhängt. Diese ganze Komposition ist nur begreiflich, wenn in dem Werk, welches der Deuteronomist vorfand und überarbeitete, schon eine redaktionelle Verarbeitung verschiedenen Quellenmaterials vorlag. Und zwar hatte der ältere Verarbeiter an das abgebrochene jehovistische Stück seine Ankündigung des Liedes V. 16—22 angefügt und sodann das Lied selbst folgen lassen. Dieses gehörte dem vordeuteronomistischen Werke an.

3. Ein dritter Beweis findet sich Jos. 8, 30—35, wo die deuteronomistische Einschaltung, wie sich zeigen wird, den Zusammenhang zwischen Jos. **9**, 1 ff. und dem Vorhergehenden unterbricht.

Aber nicht nur der Deuteronomiker oder Deuteronomist, sondern auch schon Hosea hatte ein aus jehovistischen und elohistischen Bestandteilen zusammengearbeitetes Werk vor sich. Das erhellt aus der Stelle Hos. **12**, 4 f.: „Im Mutterleibe hielt Jakob seinen Bruder Esau an der Ferse, und in seiner Manneskraft kämpfte er mit Gott. Er rang mit dem Engel und siegte ob; er weinte und flehte zu ihm: zu Bethel fand er ihn, und dort redet er [oder: wird er reden] mit uns." V. 13: „Und Jakob entfloh ins Gebirge Aram; da diente Israel um ein Weib, und um ein Weib hütete er." Diese Worte des Propheten beziehen sich auf die Erzählungen der Genesis in der auch uns vorliegenden Reihenfolge: Gen. **25**, 26. **32**, 24 ff. **35**, 1 ff. oder 9 ff. **27**, 43. **29**, 18 ff. Alle diese Stellen sind jehovistisch, ausgenommen die Stelle aus Kap. **35**, die elohistisch ist; diese muß Hosea aber schon an derselben Stelle vorgefunden haben, wo wir sie lesen.

Mit alledem ist nun aber noch nicht entschieden, ob das vordeuteronomische und vorhoseanische Redaktionswerk, wie Wellhausen annimmt, ein aus dem Jehovisten und jüngeren Elohisten zusammengearbeitetes Geschichtswerk war, oder ob auch schon die Grundschrift hineinverarbeitet war. In letzterem Falle würden wir mit zwei Bearbeitern, dem vordeuteronomischen, welcher die drei Hauptquellenschriften ineinander fügte, und mit dem Deuteronomisten auskommen. Die Frage ist nicht entschieden. Denn bei allen aus dem Deuteronomium entnommenen Beweisen handelt es sich nicht um Stücke der Grundschrift; und was Hosea betrifft, so besitzen wir in Gen. **35** sowohl von dem älteren als von dem jüngeren Elohisten einen

Bericht über eine dem Jakob in Bethel zu teil gewordene Gottesoffenbarung.

Es fragt sich, ob eine Entscheidung jetzt schon möglich ist. Wellhausen macht für seine Ansicht folgende Gründe geltend:

1. Die innigere Verschmelzung von J und E als von Q mit JE. Dieses Argument ist oben unter II beleuchtet, aber nicht als beweisend erkannt.

2. Die Geschichte der mosaischen Zeit von Ex. **19** an sei im Deuteronomium ausschließlich nach JE reproduziert, während Q ganz unbeeinflußt geblieben sei; diese Nichtberücksichtigung sei nur aus Unbekanntschaft mit Q zu erklären. Das ist aber unrichtig, wie gezeigt: der Deuteronomiker kennt das Priestergesetz und überhaupt die Grundschrift, und berücksichtigt sie auch in seinen Reproduktionen der Geschichte. So ist Deut. **10**, 1 ff. die Akazienholzlade in der Reproduktion von Ex. **34** erwähnt (in Kombinierung mit Ex. **25**, 10 ff. **37**, 1 ff.). Deut. **10**, 6. 8 sind Aaron und Eleazar genannt. Deut. **10**, 22 steht die mit Gen. **46**, 27 übereinstimmende Angabe: „mit siebenzig Seelen zogen deine Väter hinab nach Ägypten". [Diese Stelle hat nach Wellhausen den meisten Schein einer Benutzung von Q. Doch beseitigt er die ihm entgegenstehende Instanz durch das Postulat, es müsse das auch in JE gestanden haben.] Deut. **1**, 33: „der Ort für euer Lager" bezieht sich vielleicht nicht nur auf die jehovistische Stelle Ex. **13**, 21 f., sondern auch auf die elohistische Num. **9**, 15 ff. Vergl. Marti, die Spuren der sogen. Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten, in den Jahrbüchern für protest. Theol. 1880, H. 1 S. 130 ff. Graf, geschichtl. Bücher des A. T. S. 7. Deut. **3**, 27 ff. bezieht sich auf die Stelle Num. **27**, 12 ff., deren Zugehörigkeit zur Grundschrift indes zweifelhaft ist.

Man muß freilich zugestehen, daß der Einfluß der Grundschrift auf die Geschichtserzählung im Deuteronomium nur in vereinzelten Fällen nachzuweisen ist, und daß alle Benutzungen derselben sich auch erklären lassen, wenn sie noch als selbständiges Buch vorlag. Für den letzteren Fall scheint besonders zu sprechen, daß in Deut. **11**, 6 aus Num. **16** nur die jehovistische Relation berücksichtigt ist, welche von Dathans und Abirams Empörung gegen Mose und ihrem Verschlungenwerden von der Erde berichtete, während die Darstellung der Grundschrift von Korach und seiner Rotte unberücksichtigt bleibt. Anders verhält es sich schon bei dem Verfasser von Ps. **106**, der

allerdings V. 17 auch nur Dathan und Abiram nennt, aber V. 18 seine Bekanntschaft mit der in Num. **16** uns vorliegenden Ineinanderschiebung beider Erzählungen verrät. Freilich beweist jene Stelle Deut. **11**, 6 nur für den Verfasser des deuteronomischen Gesetzbuchs, nicht aber für den Deuteronomisten; er kann möglicherweise die Grundschrift und das Geschichtswerk JE noch gesondert vor sich gehabt haben. — Immerhin ist aber wahrscheinlich, daß die Art, wie Deut. **10**, 1 ff. die Erinnerung an die zweiten Gesetzestafeln und an den aus Akazienholz gefertigten Behälter derselben miteinander verbunden ist, auf einer Kombination von Ex. **34** mit den Berichten der Grundschrift in Ex. **25**, 10 ff. und **37**, 1 ff. beruht, trotzdem sich in der Darstellung eine kleine Abweichung findet, als ob die Lade vor dem zweiten Aufenthalt Mosis auf dem Sinai angefertigt wäre, eine Abweichung, die ganz der freien Weise entspricht, mit welcher der Deuteronomiker sonst die an verschiedenen Orten berichteten Züge einheitlicher zusammenfaßt, (vergl. z. B. Deut. **1**, 9 ff. mit Ex. **18**, 13 ff. und Num. **11**). Wahrscheinlich hat also der Deuteronomiker doch schon JE und Q vereinigt vor sich gehabt. Die Weglassung Korachs könnte auch aus Rücksicht auf die Leviten erfolgt sein. — Immerhin ist zuzugestehen, daß sich kein strikter Beweis führen läßt, daß die Grundschrift Q schon mit JE verbunden war und schon einen Bestandteil des vordeuteronomischen Werkes über die mosaische Geschichte gebildet hat.

3. Als dritter Grund wird geltend gemacht, daß wie im Deuteronomium so auch sonst in der älteren historischen und prophetischen Litteratur mehr Reminiscenzen an den Jehovisten als an die Grundschrifterzählungen vorkommen; z. B. finde sich bei den Beziehungen auf die Episode Bileams nur die jehovistische Version. Indes liegt der Grund darin, daß hier die Volkssage viel ausführlicher und in prophetischem Geist bearbeitet vorlag. Die kurzen und in priesterlich-legislativem Interesse bearbeiteten Aufzeichnungen der Grundschrift konnten von prophetischen Schriftstellern nicht in gleicher Weise berücksichtigt werden, doch fehlen solche Beziehungen nicht. Vergl. Marti a. a. O.

4. Ferner soll die deuteronomistische Bearbeitung nur JE, nicht auch Q betroffen haben; sie sei also nicht die letzte Überarbeitung des Pentateuchs. Erst in der Chronik sei die Geschichte nach den Voraussetzungen der Grundschrift behandelt, vergl. Wellhausen, Gesch. Isr. S. 385 ff. Jahrbücher für deutsche Theol. Bd. 22, S. 477. Das

ist im allgemeinen richtig, beweist aber nicht für die Sache. Übrigens findet sich Lev. **26**, 46 eine ganz deuteronomistische Unterschrift, und Jos. **9**, 27 eine deuteronomistische Formel. Auch Wellhausen (Jahrbb. Bd. 22, S. 478) giebt zu, daß gerade die spätesten Zusätze im Pentateuch und besonders im Buch Josua „manchmal den Ton des Deuteronomisten nachahmen".

5. Endlich sucht Wellhausen in Gen. **12—26** einzelne Zusätze seines jehovistischen Bearbeiters nachzuweisen. Aber weder ist überzeugend dargethan, daß es Zusätze sind, noch daß sie, falls es Zusätze sind, nicht von dem Bearbeiter herrühren können, der auch Q mit J und E verbunden hat. Statt für Gen. **27—36** „strikte Beweise" zu führen, muß Wellhausen (Jahrbb. Bd. 21, S. 440) schließlich zugestehen, daß Zusätze des jehovistischen Redaktors auffallenderweise hier nicht sicher zu erweisen seien.

Ganz unbedeutend sind die sprachlichen und sachlichen Verschiedenheiten, die Wellhausen zwischen J und JE nachweisen will. Auch würden sie jedenfalls nur darthun, daß J nicht auch der Redaktor war, aber nicht, daß ein älterer Redaktor von JE zu unterscheiden ist von einem späteren, der Q mithineinarbeitete. — Schließlich ist auch nicht abzusehen, welche Gründe zur Zusammenarbeitung zweier einander so ähnlicher Geschichtswerke wie das des Jehovisten und des jüngeren Elohisten für sich allein sollten bestimmend gewesen sein.

Das Endergebnis unsrer Untersuchung ist:

1. Es steht fest, daß schon vor dem Deuteronomiker und vor Hosea (zwischen 750 und 730 v. Chr.) ein aus den verschiedenen Quellen, aus jehovistischen und elohistischen Bestandteilen zusammengearbeitetes Werk vorhanden war.

2. Ob dieses Werk aus der Grundschrift, dem Jehovisten und jüngeren Elohisten zusammengearbeitet war, sodaß unser jetziger Pentateuch nach Ausscheidung des Deuteronomiums und der deuteronomistischen Stücke der vordeuteronomischen Zeit angehört, ist nicht sicher zu beweisen, ist aber immerhin wahrscheinlicher, als daß es nur eine Zusammenarbeitung der Schriften des Jehovisten und jüngeren Elohisten war, während die Grundschrift (Q) noch ein Werk für sich geblieben wäre.

3. Die deuteronomistische Bearbeitung des Pentateuchs ist somit wahrscheinlich für die letzte zu halten, wenn auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden kann, daß dieselbe nur ein aus dem

Jehovisten und jüngeren Elohisten zusammengearbeitetes Geschichtsbuch betroffen hat, und daß erst in der nachexilischen Zeit, etwa durch Esra, das längst vorhandene, vorexilische priesterliche Gesetzbuch des Elohisten mit jenem deuteronomistisch überarbeiteten Geschichtswerk verbunden worden ist. —

§ 26.

Die litterarischen Zeugnisse über das Vorhandensein des Pentateuchs.

Vergl. Hengstenberg, Authentie des Pentateuchs I, S. 48—180. Hävernick I, 2. S. 493—559. De Wette S. 199—202. Vaihinger, S. 312 ff. 328. Keil, S. 113—122. Diese Autoren glauben das Vorhandensein des Pentateuchs von der mosaischen Zeit an nachweisen zu können. Indes ihr Verfahren ist sehr unkritisch.

Wir suchen im A. T. selbst nach geschichtlichen Zeugnissen über das Vorhandensein des Pentateuchs.

1. Allerdings setzt die gesamte politische und religiöse Entwicklungsgeschichte Israels voraus, daß die im Pentateuch bezeugten Grundwahrheiten der atstmtl. Offenbarung von Mosis Zeiten an geistiges Eigentum Israels gewesen sind und sich als eine sein Volksleben gestaltende und heiligende Kraft bewiesen haben. Ebenso bezeugt die Geschichte, daß viele im Pentateuch beschriebene Einrichtungen und Sitten schon in der vorköniglichen Zeit, und hernach sowohl im Reich Juda als im Zehnstämmereich wirklich vorhanden waren. Aber jene Grundwahrheiten der atstmtl. Offenbarung blieben lange Gegenstand mündlicher Verkündigung, und jene Einrichtungen und Sitten konnten lange bestehen, ohne schriftlich dargestellt zu sein. Darum ist es unberechtigt, aus dem bezeichneten Thatbestand das Vorhandensein unsres Pentateuchs zu folgern, umsomehr da sich bis gegen das Exil hin immer auch noch viele Dinge finden, welche als zu Recht bestehend betrachtet werden, obschon sie mit den Bestimmungen des Pentateuchs im Widerspruch stehen. So hat die Wirklichkeit z. B. den Forderungen des Deuteronomiums in betreff der Einheit der Opferstätten nicht entsprochen.

2. Nicht aus jeder Erwähnung oder Bezugnahme auf ein im Pentateuch berichtetes Ereignis darf auf Bekanntschaft mit dem uns vorliegenden Pentateuch geschlossen werden. Die Kenntnis der Geschichte der Vorzeit kann ihre Quelle auch in der mündlichen Überlieferung oder auch in der Bekanntschaft mit einer der unsrem

Pentateuch zu Grunde liegenden Quellenschriften haben. — Das gilt von den vielen Zurückbeziehungen auf die Ausführung Israels aus Ägypten. Ferner findet sich in Stellen wie Jos. 8, 31 ff. 23, 6 „das Buch des Gesetzes Mosis" erwähnt. Bei ersterer Stelle, welche von der Errichtung eines Altars auf dem Berge Ebal gemäß der Anweisung Mosis erzählt, ist auf Ex. 20, 20 ff. Deut. 27, 14 ff. zurückgeblickt. Und Jos. 24, 26 ist berichtet, daß Josua in das Buch des Gesetzes Gottes die feierliche Erklärung des Volkes eingetragen habe, daß es Jhvh dienen wolle; vergl. Jos. 1, 7 f. Allein diese Stellen rühren von dem Deuteronomisten her, und das Gesetz, auf welches sie sich beziehen, ist nicht der Pentateuch, sondern das deuteronomische Gesetzbuch, wie aus Jos. 8, 30 erhellt.

3. In den historischen Büchern muß natürlich unterschieden werden zwischen dem, was als Thatsache berichtet ist, und den Reflexionen oder sonstigen Zuthaten der Verfasser. Kommen in den letzteren Beziehungen auf den Pentateuch vor, so beweisen sie nur für die Zeit des Verfassers. So ist 2. Kön. 14, 6 berichtet, daß Amazia nur die Mörder, nicht auch deren Kinder tötete, unter wörtlicher Anführung des Gesetzes Deut. 24, 16. Daraus folgt nur, daß zur Zeit der Abfassung des Buches der Könige das deuteronomische Gesetzbuch Geltung hatte. — Aber auch wenn im geschichtlichen Bericht das Vorhandensein des Pentateuchs vorausgesetzt wird, so kann die kritische Bedeutung eine geringe sein, wenn der betreffende Erzähler der Zeit, über welche er berichtet, sehr fern steht.

4. Schriftliche Aufzeichnungen von Gesetzen waren schon ziemlich frühzeitig vorhanden, doch dürfen solche Gesetzessammlungen nicht ohne weiteres mit unserm Pentateuch identifiziert werden. Auf ihr frühes Vorkommen schon in der davidischen Zeit weist Ps. 18, 23: das dort gebrauchte Wort חֻקּוֹת kann nur für schriftliche Aufzeichnungen aufgekommen sein. Solche sind auch Ps. 19, 8. 40, 9 als vorhanden vorausgesetzt. Ferner wird 2. Kön. 11, 12 הָעֵדוּת erwähnt: dies Zeugnis hat der Priester Jojada dem jungen Könige Joas übergeben. Der Ausdruck kann freilich ein Gesetzbuch von sehr verschiedenem Umfange bezeichnen. — In Betracht kommt auch die Stelle Hos. 8, 12: „Ich mag ihm die Mengen (Myriaden) meines Gesetzes aufschreiben, so werden sie geachtet wie die eines Fremden." Hier haben wir aus der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts ein Zeugnis für das Vorhandensein eines viele Gebote enthaltenden Gesetzbuches, das auch für das Zehnstämmereich gelten sollte, von dessen

Bewohnern aber als von einem Fremden herrührend geachtet wurde. Aber wir dürfen dies Gesetzbuch nicht ohne weiteres mit dem Pentateuch identifizieren. — Auch kann bis gegen die Zeit des Exils hin noch keine solcher Gesetzsammlungen das Ansehen einer aus der mosaischen Zeit herrührenden und für alle Zeit giltigen, heiligen Urkunde des göttlichen Willens gehabt haben. Das geht aus der Art hervor, mit der sich einzelne Propheten über den Opferkultus aussprechen. Gegen eine kanonische Geltung solcher Sammlungen spricht z. B. die Stelle Amos **5**, 25. Zwar stimmt diese Amosstelle mit der elohistischen Grundschrift, in welcher von „Schlachtopfern und Speisopfern während der vierzigjährigen Wüstenwanderung" oft genug die Rede ist; doch wird diese Stelle auf eine andre Überlieferungsvorstellung zurückzuführen sein, nach welcher das Opfern erst im Lande Kanaan den Anfang genommen. Eine Benutzung der elohistischen Grundschrift kann man hieraus nicht folgern. — Besonders wird die Stelle Jer. **7**, 22 f. betont, in der Jhvh spricht: „nichts habe ich euren Vätern geboten zur Zeit, als ich sie herausführte aus Ägyptenland, in Bezug auf Brandopfer und Schlachtopfer; sondern dies ist das Wort, das ich ihnen gebot: höret auf meine Stimme, so will ich euer Gott sein." Graf folgert aus dieser Stelle, Jeremia habe keine Kenntnis von einem Satzungsbuch über solche Opfer, oder er habe ausdrücklich solches Buch nicht als göttlich anerkennen wollen. Indes man darf den Wortlaut nicht einseitig urgieren. Das Bundesbuch war zur Zeit des Jeremia zweifellos längst vorhanden, und das deuteronomische Gesetzbuch ihm bekannt. In letzterem ist viel von Opfern die Rede, und die betreffenden Gebote sind ausdrücklich als von Gott gegeben bezeichnet. Vielmehr ist der Gedanke des Propheten dieser gewesen: Jhvh fordert nicht das Darbringen von Opfern sondern Gehorsam gegen seine Gebote: Gehorsam ist besser denn Opfer. Es ist dieselbe Vorstellung wie Exod. **19**, 5. Daß zur Zeit des Jeremia die Grundschrift nicht vorhanden gewesen oder von ihm nicht anerkannt sei, kann also aus der Stelle nicht gefolgert werden.

Noch zur Zeit des Jeremia ward über Fälschungen des Gesetzes geklagt. So Zeph. **3**, 4: „Die Priester entweihen das Heiligtum, verletzen das Gesetz." Jerem. **8**, 8: „Weise sind wir, und das Gesetz Jhvhs ist bei uns." Diesem falschen Ruhm stellt Jeremia das Wort entgegen: „Aber siehe, zur Lüge hat es der Lügengriffel der Schreiber gemacht." Bei Zephanja handelt es sich um sittliche

und rechtliche Bestimmungen. Daraus folgt, daß es damals noch kein Gesetzbuch gab, dessen Buchstabe als feststehend anerkannt war und als heilig galt. Dem entspricht es, daß die Propheten sich nie auf den Buchstaben eines geschriebenen Gesetzbuchs berufen.

5. Das Deuteronomium dagegen ist, wie wir aus 2. Kön. **22**, 3 ff. erfahren, erst seit dem 18. Regierungsjahr des Königs Josia bekannt und anerkannt worden (i. J. 620 resp. 623, vergl. Riehm, Handwörterbuch, I S. 767). Es ist zweifellos, daß in diesem ganzen Bericht über das vom Hohenpriester Hilkia gefundene und durch den Schreiber Schaphan dem Könige übersandte „Buch des Gesetzes" nicht vom Pentateuch sondern nur vom deuteronomischen Gesetzbuch (Deut. **5**—**28**) die Rede ist. Auch die einzige Stelle, welche auf die Passahgesetze der ersten Bücher des Pentateuchs hinzuweisen scheint, nämlich 2. Kön. **23**, 21, bezieht sich nur auf die deuteronomische Bestimmung, daß das Passah in Jerusalem abgehalten werden solle. — Daß das Deuteronomium damals erst verfaßt oder daß es gar von Hilkia nicht gefunden sondern von ihm untergeschoben sei, ist eine Annahme, zu welcher man kein Recht hat. Nach dem vorliegenden Bericht gilt es in Hilkias Augen als „das Gesetzbuch", und so wird die Priesterschaft am Tempel es wohl auch betrachtet haben. Jedenfalls gewinnt es von da ab dieses Ansehen. Daneben kann vorerst kein anderes dieses Ansehen genossen haben. Die prophetische Art des Deuteronomiums konnte ihm besonders zur Anerkennung als Gesetzbuch verhelfen. — Von dieser Zeit an finden sich auch thatsächliche und litterarische Zeugnisse von dem Vorhandensein des Deuteronomium, namentlich bei Jeremia. Es ist zuerst als ein Gesetzbuch von göttlicher Autorität betrachtet worden, obschon man von der Skrupulosität, mit welcher die spätere Zeit den Buchstaben des Gesetzes als verbindlich ansah, noch fern war. Die häufigen Beziehungen Jeremias auf das Deuteronomium s. bei de Wette, Einleitung; viel seltener sind bei Jeremia die Beziehungen auf die andern Bücher des Pentateuchs. Gerade umgekehrt ist das Verhältnis bei Ezechiel.

6. Aus den Schriften der ältesten Propheten ergiebt sich, daß sie die unserem Pentateuch zu Grunde liegenden Quellenschriften gekannt haben; freilich ist nicht sicher, ob ihnen diese Quellenschriften bereits in ihrer Vereinigung durch den Redaktor vorgelegen haben. Eine Bekanntschaft mit dem Deuteronomium dagegen ist nicht nachzuweisen. Schon bei dem ältesten Propheten, Joel, in der ersten

Hälfte des neunten Jahrhunderts, finden sich Reminiscenzen an die jehovistische Ergänzungsschrift; 2, 3 erwähnt er den Garten Eden. Die Stelle 2, 2 scheint nach Ex. 10, 14 gebildet zu sein. 2, 13 ist die Selbstcharakteristik Gottes aus Ex. 34, 6 entlehnt. — Bei Amos (um das Jahr 800) finden sich Reminiscenzen sowohl an die jehovistische als an die elohistische Urkunde. Am. 4, 11 ist der über die Zerstörung von Sodom und Gomorrha gebrauchte Ausdruck aus der Grundschrift in Gen. 19, 29 entnommen. Die Verheißung 9, 13 ist aus Levit. 26, 5 reproduziert. Auf Bekanntschaft mit dem Deuteronomium aus Am. 4, 9 zu schließen, ist nicht notwendig; zwar kommt derselbe Ausdruck: „ich schlage euch mit Dürre u. s. w." auch Deut. 28, 22 vor; indes braucht weder eine Entlehnung der Amosstelle noch das umgekehrte Verhältnis stattgefunden zu haben. — Bei Hosea im 12. Kapitel haben wir eine Reihe von Beziehungen auf Jakobs Geburtsgeschichte, sein Ringen mit Gott, die Gotteserscheinung in Bethel, Jakobs Flucht nach Mesopotamien und seinen Dienst um die beiden Frauen. Aus der Reihenfolge der erwähnten Erzählungen haben wir in § 25, III geschlossen, daß dem Propheten bereits die Zusammenarbeitung der jehovistischen mit einer elohistischen Schrift vorgelegen haben muß. Doch ist es nicht sicher, ob die ältere oder jüngere elohistische Schrift in Frage kommt. Die ältere ist gemeint, wenn die Stelle Hos. 12, 5 sich auf die Stelle der Grundschrift Gen. 35, 9 ff. bezieht; die jüngere aber, wenn Hosea Gen. 35, 1 ff. im Auge hatte; welches von beiden der Fall war, steht dahin. — Daß vorwiegend Reminiscenzen an die jehovistischen Erzählungen vorkommen, wie Kayser (das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels 1874) zu beweisen sucht, ist richtig. Diese Thatsache erklärt sich aber daraus, daß die Propheten sich begreiflicherweise vorwiegend an die prophetisch gerichtete Darstellung der Geschichte hielten. So ausschließlich wie Kayser es behauptet, ist es nicht der Fall, vergl. die Schrift von Marti, Jahrbücher für protest. Theol. 1880, H. 1.

Auch bei Jesaja (in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts) finden sich Beziehungen auf die Grundschrift und die elohistische Ergänzungsschrift. So bezieht sich Jes. 3, 9 auf Gen. 19, 5; Jes. 4, 5 auf Exod. 40, 38; Jes. 10, 26 und 11, 15 f. auf Ex. 14. Und das Loblied Jes. 12 hat sein Vorbild in Ex. 15; Jes. 12, 2 ist aus Ex. 15, 2 entnommen. Ebenso bezieht sich Mich. 5, 5 auf Gen. 10, 9 ff.; Mich. 6, 5 auf Num. 22—24. Dagegen lassen sich bei beiden Propheten sichere Beziehungen auf das Deuteronomium nicht ent-

decken. Zwar zeigen sich einzelne Reminiscenzen an das Lied Mosis Deut. **32**; z. B. Jes. **30**, 9 erinnert an Deut. **32**, 6. 20. Zu Jes. **30**, 17 vergl. Deut. **32**, 30; vergl. auch Levit. **26**, 8. Zu Jes. **1**, 2 vergl. Deut. **32**, 1. Ebenso erinnert Mich. **5**, 6 an Deut. **32**, 2. Indes war das Lied Deut. **32** wahrscheinlich bereits ein vordeuteronomistisches Stück des Pentateuchs, s. § 23, 2.

7. Erst in der nachexilischen Zeit, nach dem Erlöschen der Prophetie, in den Tagen Esras, den die jüdische Sage zum Wiederhersteller des Pentateuchs macht, wird unser gegenwärtiger Pentateuch als heilige Gesetzesurkunde betrachtet. Die feierliche Verlesung des bis dahin unbekannten Gesetzes durch Esra und Nehemia im Jahre 444 v. Chr., von welcher Neh. **8**, 1—**10**, 40 berichtet wird, bedeutet aber nicht, daß das Gesetzbuch damals erst abgefaßt oder von Esra redigiert worden ist (Wellhausen, Gesch. Isr. S. 421 ff). Diese Vorlesung bezeichnet vielmehr den Akt, durch welchen das Buch als kanonisches anerkannt worden ist. Von da an bindet man sich streng an die Vorschriften des Pentateuchs als einer authentischen Urkunde. Er wird „das Buch des Gesetzes Mosis" oder „Buch des durch Mose gegebenen Gesetzes", wohl auch „Buch Mosis" genannt, vergl. Esr. **3**, 2. **7**, 6. Neh. **8**, 1. — 2. Chron. **34**, 14; vergl. **17**, 9. — Esr. **6**, 18. Neh. **13**, 1. 2. Chron. **35**, 12. Bei Festversammlungen wird das Buch öffentlich vorgelesen, bald auch allsabbathlich in den neu entstehenden Synagogen. Der in den genannten Stellen vorkommende Ausdruck „Buch Mosis" führte dann auch zu der Annahme, daß Mose der Verfasser des Pentateuchs sei. Indes ist es fraglich, ob dies bereits in jener Zeit geschehen ist. Gegen diese Ansicht, als habe man damals den Pentateuch auf Mose als Verfasser zurückgeführt, hat Bleek eine Stelle aus einem Gebet Esras geltend gemacht. Esr. **9**, 10 f. heißt es von den Geboten Gottes, unter denen nach dem folgenden nur die des Pentateuchs gemeint sein können: „welche du durch deine Knechte die Propheten geboten hast." Damit scheint auf eine Mehrheit prophetischer Vermittler der Gesetzesoffenbarungen hingewiesen zu sein. Doch ist das Verbot der Verschwägerung mit den Kanaanitern nicht wörtlich citiert sondern nur seinem Inhalt nach angegeben. Es steht nicht nur Ex. **34**, 12 ff., sondern ist von Gott wiederholt durch die Propheten gegeben. In dieser Stelle ist Mose mit den Propheten einfach zusammengefaßt; sie gestattet daher keine Folgerung für den Verfasser des Pentateuchs.

Der Verfasser der Chronik dagegen, der frühestens am Ende der persischen Herrschaft, also in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts v. Chr. lebte, kann nur so verstanden werden, daß er den Pentateuch, wenn er ihn „das durch Mosen gegebene Gesetzbuch Gottes" nennt, Mosi als Verfasser zuschreibt. — Diese Ansicht teilen Philo, Josephus und der Talmud, wiewohl ihr Zeugnis um mehr als ein Jahrtausend jünger ist als Mosis selbst.

Im Talmud (Traktat baba bathra 14b) heißt es: Moses schrieb sein Buch und die Parasche Bileam. Hernach fügte Josua noch acht Verse im Gesetz hinzu, s. § 10. Es ist sonderbar, daß die Parasche Bileam besonders genannt ist. Es scheint, daß man die Annahme habe ausschließen wollen, Mose hätte diese Parasche, die etwa Bileam selbst schriftlich verzeichnet, in sein Buch nur eingeschaltet. Aber auch von andern einzelnen Abschnitten wird besonders bemerkt, daß Mose sie niedergeschrieben: so von der Schöpfungsgeschichte Gen. **1** in bereschith rabbah Kap. **8**; von dem Lied am Meer wird gesagt, er habe es gedichtet, schemoth rab. Kap. **23**; ferner in wajikrah rab. Kap. **24**, er habe drei gesetzliche Abschnitte mit je 60 Geboten ausgearbeitet; vergl. Fürst, der Kanon des A. T. S. 8. Nach andern Angaben hat Mose sogar die Paraschen und Pesukim bestimmt und begrenzt.

Auch zur Zeit Christi war die Ansicht herrschend, daß Mose der Verfasser des Pentateuchs sei. Christus ist aber nicht erschienen, der Welt theologische Wissenschaft zu offenbaren oder historisch-kritische Aufschlüsse zu geben. Darum kann es uns nicht anstößig sein, daß die Apostel und Christus selbst gleich seinen Zeitgenossen die mosaische Abkunft des Pentateuchs voraussetzen, vergl. Mark. **12**, 26. Luk. **16**, 29. **24**, 44. Joh. **5**, 46. Alle historisch-kritischen Fragen ließ Christus völlig beiseite. Etwas ganz anderes aber als diese menschlich-wissenschaftliche Frage ist Christi Verhältnis zum Pentateuch als Urkunde der göttlichen Offenbarung, s. § 28, 1. § 29. Vergl. Rothe, Zur Dogmatik S. 176 f. Stud. u. Krit. 1860, H. 1, S. 64 f. Tholuck, das A. T. im Neuen, S. 59.

Kapitel IV.

Der Pentateuch als Geschichts- und Offenbarungsurkunde.

§ 27.

Der Pentateuch als Geschichtsurkunde.

I. Die Geschichtserzählung des Pentateuchs ist vorwiegend vom prophetischen Standpunkt aus geschrieben. Die vom priesterlichen Standpunkt aus verfaßte Grundschrift hat verhältnismäßig nur wenig geschichtlichen Bericht und weit überwiegend Gesetze enthalten. Die meisten und ausführlichsten geschichtlichen Berichte sind den vom prophetischen Standpunkt aus geschriebenen Ergänzungsschriften entnommen; und auch bei der Redaktion des Ganzen war der prophetische Gesichtspunkt maßgebend. — Darum ist der Charakter der pentateuchischen Geschichtsdarstellung ebenso wie der der folgenden historischen Bücher fast durchaus durch den sogenannten prophetisch-theokratischen Pragmatismus bestimmt. Er besteht darin, daß die Geschichte vom höchsten Standpunkt, dem der göttlichen Teleologie, aus dargestellt wird. Sie ist die Ausführung des Ratschlusses des heiligen und gnädigen Gottes, unter dem von ihm erwählten Volke ein Reich Gottes zu begründen, in welchem er selbst das Regiment führt. Zu dieser Grundidee werden alle Ereignisse in unmittelbare Beziehung gesetzt. Gott greift überall unmittelbar in die Geschichte ein, bald indem er seinem Volke hilft, es beschützt und versorgt und damit seine Barmherzigkeit und Treue erweist, bald indem er sein Volk züchtigt und straft und damit seine Gerechtigkeit und seinen Eifer wider alles Ungöttliche bekundet, bald indem er mit gewaltiger Hand die Feinde bezwingt, welche es wagen, die Verwirklichung der Absichten, die er mit seinem Volke hat, zu hindern. Kurz alle Ereignisse werden als im Dienst der Gnade und Treue oder der Vergeltungsgerechtigkeit Gottes stehend betrachtet. Darum werden nur selten die menschlichen und natürlichen Mittelursachen angegeben, welche bestimmte Ereignisse oder Zustände herbeigeführt haben, sondern überall wird alsbald und unmittelbar auf die letzte und höchste Ursächlichkeit, auf das Thun Gottes, zurückgegangen. Gott selbst ist es, der im Verlauf der Geschichte seine Absicht allen seitens Israels oder der Feinde Israels herkommenden Hindernissen zum Trotz ins

Werk setzt. So ist die ganze Geschichte bis zum Tode Mosis im Pentateuch dargestellt als eine fortgehende Manifestation der allgewaltigen Macht des gegen alles Unheilige und gegen alle Widerspenstigkeit entbrennenden ernsten Zorneifers und der unermüdlich langmütigen Geduld und Treue Gottes zu dem Zwecke, Israel zum Volk Gottes zu machen und unter ihm ein Reich Gottes zu begründen. —

Man hat früher vielfach von diesem prophetisch-theokratischen Pragmatismus so gesprochen, als ob derselbe notwendig der geschichtlichen Treue der Berichterstattung Eintrag thun müsse. So z. B. noch de Wette, und noch stärker Wellhausen.

Vergl. Gesch. Isr. S. 166: „Die theokratische Idee stand seit dem Exil im Mittelpunkt alles Denkens und Strebens, und sie vernichtete den objektiven Wahrheitssinn, die Achtung und das Interesse für den überlieferten Sachverhalt." S. 245: „Was man für das Theokratische in der Geschichte Israels ausgiebt, das ist durch die Bearbeitung hineingebracht." S. 252. 255. Besonders S. 309: „Was der gewöhnlichen Vorstellung als der specifische Charakter der israelitischen Geschichte erscheint, und derselben vorzugsweise den Namen der heiligen Geschichte eingetragen hat, beruht zumeist auf nachträglicher Übermalung des Bildes." — Wellhausen hat die Macht des religiösen Faktors in der Geschichte des Altertums überhaupt und Israels insbesondere verkannt, und hat darum in dem theokratisch-prophetischen Pragmatismus lediglich Korruption der Geschichtsüberlieferung, nicht spätere Betrachtung derselben von höherem religiösen Gesichtspunkt und tieferes Verständnis ihres Wesens gefunden. Es ist zwar richtig, daß erst spätere Schriftsteller solche Darstellung der Geschichte geben konnten. Indes hier gilt Bunsens Wort: Wer in seinem eignen Lebensgang Gottes Hand nicht findet, der wird ihn nirgends in der Geschichte finden. Wer nicht die Ausführung eines göttlichen Ratschlusses in der Geschichte Israels erkennt, wird überhaupt keine Offenbarung finden. Dieser Ratschluß Gottes muß aber für die israelitischen Geschichtschreiber erkennbar gewesen sein, so weit er zur Ausführung gekommen war.

Jener Einwurf gegen die geschichtliche Treue ist ungerechtfertigt. So gewiß es einen lebendigen, persönlichen Gott giebt, in dessen Händen das Weltregiment ruht, so gewiß alles Geschehen nach seinem Willen oder mit seiner Zulassung stattfindet und seinen Absichten dienstbar sein muß; so gewiß es der Ratschluß Gottes war und ist, ein Gottesreich auf Erden zu begründen, und so gewiß nach seinem Heilsratschluß in Israel ein solches Reich begründet werden und bestehen sollte, welches ein Vorbild des wahren Gottesreiches und eine Vorbereitung auf dasselbe sein sollte, — so gewiß hat der prophetisch-theokratische Pragmatismus seine geschichtliche Wahrheit. Wenn die Geschichte irgend eines vor- oder nachchristlichen Volkes

von dem höchsten Gesichtspunkt, dem der göttlichen Teleologie aus, der geschichtlichen Wahrheit gemäß dargestellt werden kann, so ist es die Geschichte Israels. Ja, sie kann nur von diesem Gesichtspunkt aus geschichtlich wahr dargestellt werden. Darum darf der prophetisch-theokratische Pragmatismus der hebräischen Geschichtsdarstellung kein ungünstiges Vorurteil gegen ihre geschichtliche Zuverlässigkeit erwecken.

Auch der wunderbare Charakter vieler, ja der meisten Ereignisse, welche berichtet werden, kann an und für sich nicht gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Berichterstattung geltend gemacht werden, wenigstens nicht, solange man nicht den Standpunkt eines lebendigen Gottesglaubens verläßt und damit die Möglichkeit des Wunders überhaupt leugnet. Daß aber ein solcher die Möglichkeit des Wunders überhaupt leugnender Standpunkt auf theistischem Boden keineswegs rational ist, hat Rothe in den Stud. u. Krit. 1858, H. 1 S. 25—41 schön und treffend nachgewiesen.

Man hat zwar einen scheinbaren Grund für die Verwerfung aller Wunderberichte des A. T. geltend gemacht. Man hat nämlich auf die unleugbare Thatsache hingewiesen, daß in den historischen Büchern des A. T. das Wunderbare gradweise abnimmt, bis es ganz aufhört. Der Urzeit sei der Umgang der Menschen mit Gott vorbehalten. Dann träten bloß Engel auf. Noch später seien die Propheten die Träger des Wunderbaren, und in den nachexilischen Berichten des Esra und Nehemia fehle es ganz. Mithin entstehe der gerechte Verdacht, daß die früheren Bücher eine wunderbar verherrlichte Sage enthielten. — Allein diesem Argument läßt sich das andre entgegenhalten, daß gerade in der Zeit, in welcher ein neuer schöpferischer Anfang stattfindet, also zur Zeit der Begründung des Gottesreiches, das Wunder an seiner Stelle ist; dagegen ist das Wunder nicht erforderlich, wo das Werk Gottes zu einem Abschluß gekommen ist, und die menschliche Arbeit und Entwicklung auf dem Grunde und unter dem bestimmenden Einflusse der gottgelegten Fundamente zu beginnen hat.

> Auch in der Geschichte des Neuen Bundes verhält es sich ja nicht anders; nur daß wir hier mindestens an den kritisch nicht anfechtbaren paulinischen Briefen und an den Nachrichten einiger Kirchenväter, z. B. des Apologeten Quadratus auch gleichzeitige Zeugen der geschehenen Wunderthaten haben. Eine solche enthält übrigens auch das A. T. Jes. 7, 11.

Trotzdem sind die Erzählungen des Pentateuchs als streng geschichtlich nicht anzusehen. Haben doch die Erzähler der mosaischen

Geschichte erst mehrere Jahrhunderte nach Mose gelebt, haben also den Zeiten, von denen sie im Pentateuch berichten, fern gestanden. Streng geschichtlich könnten ihre Berichte nur dann sein, wenn der Inhalt derselben den Verfassern durch göttliche Offenbarung mitgeteilt worden wäre. Indes geben jene Berichte sich selbst keineswegs als auf besondrer Offenbarung beruhend: überhaupt sind Geschichtsthatsachen kein Gegenstand der Offenbarung. Oder es müßten den Verfassern genaue, streng geschichtliche Berichte über die von ihnen berichteten Ereignisse zugekommen sein. Aber daß dies auf dem Wege mündlicher Überlieferung geschehen sei, ist undenkbar und gegen alle Analogie. Und nicht überall fußen sie auf schriftlichen Urkunden; sonst könnte sich ihre schriftstellerische Eigentümlichkeit nicht auch im Inhalt ihrer Erzählungen, ja nicht einmal in der Darstellungsweise so stark ausgeprägt haben, als dies wirklich der Fall ist. — Auch zeigen schon die Widersprüche in den Berichten, daß wir nicht überall auf streng geschichtlichem Boden stehen. Überhaupt weisen viele Erscheinungen darauf hin, daß die betreffenden Berichterstatter das meiste aus der Volksüberlieferung geschöpft haben, daß sie also die israelitische Nationalüberlieferung über die Urzeit, über die Geschichte der Patriarchen und der mosaischen Zeit schriftlich verzeichnen. Es müßte aber das geistige Leben des Volkes Israel nicht unter den sonst giltigen Gesetzen menschlicher Entwicklung gestanden haben, wenn sich in die Volksüberlieferung nicht auch sagenhafte Elemente eingemischt hätten. — Andererseits können wir auch von jenen Schriftstellern noch kein Streben nach streng objektiv gehaltener Geschichtsdarstellung erwarten. Die historiographische Kunst war damals noch unentwickelt. Es konnte noch niemandem in den Sinn kommen, die Volksüberlieferung einer kritischen Untersuchung zu unterwerfen. Man hielt sich einfach an dieselbe und stellte sie nur, soweit es überhaupt noch geschehen mußte, unter den höheren Gesichtspunkt der prophetisch-theokratischen Geschichtsbetrachtung. Dabei nahm man aber doch eine freie Stellung zu ihr ein, insofern man nicht bloß die Reden der handelnden Personen ebenso frei komponierte, wie noch ein Thucydides und Livius es gethan, sondern auch sich mehr oder weniger freie Umbildungen der Volksüberlieferung erlaubte. Am deutlichsten zeigt dies das Deuteronomium, dessen Verfasser sogar schon die schriftlichen Aufzeichnungen der mosaischen Geschichte vor Augen hatte, und der dennoch mit großer Freiheit in seiner eignen Darstellung der mosaischen Geschichte vielfach von der ihm

vorliegenden abweicht. — Selbst ein Josephus, zu dessen Zeit doch das A. T. als heilige Urkunde im höchsten Ansehen stand, sodaß sogar der Buchstabe desselben vergöttert ward, erlaubt sich noch solche Freiheiten in der Darstellung der ATl. Geschichte.

II. Betrachten wir näher den Charakter der Geschichtsdarstellung des Pentateuchs.

1. In der Urgeschichte befinden wir uns auf dem Boden der heiligen Sage. Hier ist am wenigsten eine buchstäblich und im einzelnen geschichtlich wirkliche Erzählung zu erwarten. Die menschliche Geschichtsüberlieferung beginnt bei allen Völkern mit der Sage; der geschichtlichen Zeit, aus welcher sich klare und bestimmte Erinnerungen erhalten haben, geht überall eine sagenhafte Zeit voraus, aus der den späteren Geschlechtern nur eine dunkle Kunde zugekommen ist, welche aber die Volksphantasie zu anziehenden, sinnvollen Volkssagen umgestaltet hat. Allenthalben schmückt die Sage die nationalen Erinnerungen, deren sie sich bemächtigt, dichterisch aus. Sollten nun die Israeliten allein unter allen Völkern keine Sage gehabt haben? — Man könnte einwenden: wohl mag das Volk seine Sagen über die Urzeit gehabt und z. B. von Nimrod mehr erzählt haben, als was in Gen. **10** berichtet ist. Aber nicht diese Sagen, sondern nur die wirkliche Geschichte der Urzeit ist in der Genesis verzeichnet. — Allein dann müßte, wie erwähnt, den Erzählern diese Geschichte entweder durch Offenbarung mitgeteilt oder neben der Volkssage durch eine geschichtliche Urkunde zugekommen sein. Beides ist aber nicht der Fall. So ist es von vornherein wahrscheinlich, daß diese Erzählungen aus der Volkssage geschöpft sind. Ihr eigner Charakter macht auf den unbefangenen Sinn durchaus den Eindruck, daß sie nicht Aufzeichnung der Geschichte sondern der Sage sind. Darauf weist schon der Umstand hin, daß, wie bei andern Völkern in den Sagen über die Urzeit der Geist und Charakter des betreffenden Volks sich wiederspiegelt, so auch in den urgeschichtlichen Erzählungen der Genesis Geist und Charakter des israelitischen Volkes sich darstellt. So sind die Namen der Personen der Urzeit hebräisch; sie werden ihnen einigemale auf Grund einer hebräischen Etymologie beigelegt, als ob das Hebräische die Sprache der Urzeit gewesen wäre. Die Personen der Urzeit reden hebräisch; ja das Lied des Kainiten Lamech (Gen. **4**) trägt schon ganz die Form der hebräischen Poesie. — Die orthodoxen Ausleger helfen sich hier mit der Annahme, dieses Lied und jene Namen hätten in der Ursprache

anders gelautet, und seien erst durch die von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzte Überlieferung ins Hebräische umgeformt worden.

Auch sonst lassen sich die Erzählungen aus der Urgeschichte ihrem Inhalt nach nur als heilige Sage betrachten. Daß wir keinen buchstäblich geschichtlichen Bericht über den Schöpfungshergang vor uns haben, zeigt schon die Verschiedenheit zwischen einer älteren und einer jüngeren Schöpfungssage, die mannigfach von einander abweichen; das zeigt die Vorstellung, daß die Welt in sechs Tagen geschaffen ist: denn der Versuch, aus diesen sechs Tagen sechs große Schöpfungsperioden zu machen, scheitert am Texte; das zeigt die auf der kindlich-altertümlichen Anschauung der Hebräer von der Welt beruhende Vorstellung, daß alle andern Weltkörper und der Himmel selbst nur um der Erde willen und mit Bezug auf sie geschaffen worden sind, daß Sonne, Mond und Sterne erst am vierten Tag und um der Erde willen entstanden sind u. s. w.

Die Angaben über die vier Flüsse des Paradieses lassen sich nur aus der Unbekanntschaft des hebräischen Volks mit dem Ursprung des Euphrat und Tigris, des Indus und des Gichon, möge man unter letzterem den Oxus oder den Nil verstehen, erklären. Kindlich naiv ist die Vorstellung von dem Baum des Lebens, der wie ein andrer Baum unter den Bäumen des Paradiesesgartens steht, dessen Früchte aber die wunderbare Eigenschaft haben, unsterblich zu machen. Ebenso die Vorstellung, daß ein Tier wie die Schlange geredet habe und die Verführerin zur Sünde gewesen sei. Alles dies und andres hat seine Stelle nur in einer Sage, die allerdings überaus tiefsinnig und lehrreich ist und in morgenländisch-symbolischen Vorstellungen sich bewegt.

In der Schlange hat man früher eine symbolische Bezeichnung des Satans erkennen wollen. Aber der Text bezeugt Gen. **3**, 1. 14 f. klar, daß eine wirkliche Schlange gemeint ist. Darum nimmt die neuere orthodoxe Erklärung an, daß der Satan sich einer wirklichen Schlange als seines Organs bedient habe. Aber auch dagegen streitet der Text, der mit keiner Silbe auf eine solche höhere verführende Macht hindeutet; vielmehr schreibt der Beginn der Erzählung: „und die Schlange war listiger als alle Tiere des Feldes“ niemandem als der listigen Schlange die Versuchung zu.

Die Erzählung Gen. **6** von der Entstehung von Riesengeschlechtern aus den Ehen von Gottessöhnen d. h. Engeln mit den Töchtern der Menschen würde, wenn sie anderwärts stände, gewiß von jedermann für eine Sage gehalten werden. — Die ganze Ur-

geschichte kann nur in doppelter Weise betrachtet werden: entweder nimmt man sie mit kindlich-unbefangenem Sinne an, ohne über das Einzelne viel zu reflektieren; oder, wenn man sich des Reflektierens nicht entschlagen kann, so betrachtet man sie als heilige Sage. Ihr auch für den Standpunkt der Reflexion den Charakter der eigentlichen Geschichte zu vindizieren, ist schlechterdings unmöglich. Alle dahin zielenden Versuche von Theologen sind mißlungen und machen den Eindruck, als müßten jene Theologen sich selbst die Geschichtlichkeit der Erzählungen der Urgeschichte mühsam einreden. — Der heiligen Schrift und ihrer praktischen Bedeutung wird mit dem Zugeständnis nicht zu nahe getreten, daß ihre Erzählungen aus der Urgeschichte heilige Sage seien. Denn nur unter dieser Voraussetzung sind sie für uns wirklich erbaulich und praktisch wichtig, während man überall anstößt, wenn man sie für buchstäbliche Geschichte halten soll. — Die Unhaltbarkeit, die Unfruchtbarkeit und selbst Anstößigkeit der streng geschichtlichen Betrachtungsweise hat sich besonders in den Verhandlungen zwischen Kurtz und Keil über die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen gezeigt.

Statt von heiligen Sagen reden die Theologen der kritischen Richtung gewöhnlich von Mythen. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch nennt man freilich alle Trübung und Alteration des Geschichtlichen Mythus. Aber im wissenschaftlichen Sprachgebrauch sind die Bezeichnungen Mythus und Sage reinlich von einander zu sondern; vergl. den Unterschied derselben in Otfried Müllers Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie 1825, sowie in den auf Veranlassung des Strauß'schen Lebens Jesu erschienenen Schriften. Mythen sind nach wissenschaftlichem Sprachgebrauch religiöse Ideen, welche durch das unbewußt und absichtslos dichtende, an die Form der symbolischen Anschauung gebundene Volksbewußtsein die Gestalt geschichtlicher Erzählung angenommen haben. Bei den Mythen hat sich die religiöse Idee den geschichtlichen Leib ganz frei, gleichsam aus sich selbst heraus gestaltet. Es liegt ihnen kein geschichtlicher Kern zu Grunde; es entspricht ihnen nicht nur keine geschichtliche Wirklichkeit, sondern sie haben nicht einmal geschichtliche Wahrheit. Mythen in diesem Sinne sind auf dem Gebiet der Offenbarung und überhaupt des Monotheismus nicht möglich: sie gehören dem Gebiet der polytheistischen Naturreligion an und haben den mächtigsten Impuls ihrer Entstehung eben in dem Mangel einer göttlichen Offenbarung.

Alle wirklichen Mythen sind theogonischen oder kosmogonischen und kosmologischen Inhalts. Sie sind Darstellungen der dem Standpunkt der Naturreligion zugehörenden religiösen Ideen in geschichtlicher Form. Wo aber die religiösen Ideen wesentlich durch die Offenbarung des lebendigen Gottes entstanden und bedingt sind, da widerstrebt schon die durch die Offenbarung gegebene Gottesidee, auf welche sich doch alle religiöse Ideen unmittelbar beziehen, der Mythenbildung. Höchstens könnte sie auf dem Gebiet der Offenbarung in untergeordneten, nicht unmittelbar auf die Gottesidee bezüglichen Darstellungen sporadisch sich eindrängen. Und so streift auch wirklich die Erzählung über die Entstehung der Riesengeschlechter in Gen. **6**, aber auch sie allein, an das Heidnisch-Mythologische an. Sonst aber haben wir, wie aus § 28 erhellt, in den Erzählungen aus der Urgeschichte keine wirklichen Mythen sondern heilige Sagen zu erkennen, d. h. Erzählungen, die zwar nicht buchstäblich geschichtlich sind, die aber doch im Ganzen und Großen geschichtlich wahr sind, indem uns in ihnen eine geschichtliche Wahrheit in der plastischen Gestalt und in der Detailausmalung vorliegt, welche sie im Bewußtsein des israelitischen Volkes gewonnen hat.

2. In der Patriarchengeschichte treten wir von dem Boden der heiligen Sage herüber auf den Boden der sagenhaften Geschichte. Der Unterschied zwischen beiden ist der, daß in der heiligen Sage noch die freie Bildung vorwaltet, welche nur gewisse geschichtliche Elemente als Substrat benutzt, während in der sagenhaften Geschichte schon das geschichtliche Element vorwaltet, aber so daß in der Überlieferung das Geschichtliche mehr oder weniger ins Ideale verklärt ist. Vergl. Ullmann, Historisch oder mythisch. S. 56 ff. 1838.

Die Patriarchengeschichte ruht auf einer geschichtlichen Überlieferung, die freilich im Munde des Volkes zur Sage geworden ist. In ihr treten wir der heiligen Geschichte schon näher. Daß Abraham, Isaak und Jakob geschichtliche Personen und nicht bloß Kollektivpersönlichkeiten, d. h. nicht bloß Personennamen sind, in welchen ganze Stämme zusammengefaßt sind, kann eine besonnene Kritik nicht in Zweifel ziehen. Den Erzählungen aus dem Leben der Patriarchen kommt gewiß im ganzen geschichtlicher Charakter zu. Auch im einzelnen finden sich darin gewiß viele ächt geschichtliche Züge; namentlich enthält das Stück Gen. **14** eine freilich vom israelitischen Standpunkt aus aufgefaßte, durchaus geschichtliche Darstellung. Besonders ist als eine sicherlich geschichtliche Erinnerung hervorzuheben, daß

die Patriarchen inmitten götzendienerischer Völkerschaften den einigen, lebendigen Gott verehrt und mit ihm in näherer Verbindung gestanden haben. Aber in der Gestalt, in welcher die Patriarchengeschichte uns vorliegt, ist sie doch großenteils eine ins Ideale verklärte, also eine sagenhafte Geschichte; und zwar liegt ihr neben einer älteren und einfacheren auch eine jüngere, vielfach bereicherte und im Munde des Volkes ausgeschmückte Überlieferung zu Grunde, die sich darstellt in der wichtigen Unterscheidung der Grundschrift von den Ergänzungsschriften des Pentateuchs. Diese Volksüberlieferung knüpfte sich an gewiße Orte an, wie die Erbgruft Machpelach bei Hebron Gen. **23**, oder die Erbgruft des Hauses Joseph bei Sichem Gen. **23**, 18 ff; an Ortsnamen wie Bethel, den Brunnen Lachaj roï Gen. **16**, 14; oder an Denksteine und Altäre wie Gen. **35**, 20, oder auch an Bäume z. B. Gen. **35**, 8, oder an Volkssitten z. B. Gen. **32**, 33. Das Sagenhafte ist aber kein in die Geschichte eingedrungenes, ihr völlig fremdartiges Element, sondern die Geschichte ist nur aus ihrem eigensten innersten Wesen heraus verklärt. Die sagenhaften Züge dienen großenteils dazu, uns das innerste Wesen und die wesentlichste Bedeutung der Geschichte anschaulicher vor Augen zu stellen. So berichtet uns die Grundschrift von einer bloßen Wanderung Abrahams, während uns in Gen. **12** die Bedeutung derselben veranschaulicht wird.

In dieser Volksüberlieferung hatte die Geschichte der Patriarchen im Lauf der Zeit manches sagenhafte in sich aufgenommen. So dürfte es ein sagenhafter Zug sein, wenn Gen. **18** erzählt wird, daß Gott an dem gastlichen Tische Abrahams gegessen habe, während das N. T. es ausspricht: „niemand hat Gott je gesehen." Auch die Erzählung Gen. **19**, 26, daß Loths Frau zur Salzsäule geworden sei, ist ein sagenhafter Zug, der sich an eine noch heut an der Südwestseite des Toten Meeres vorhandene, aus krystallinischem Salze bestehende, vierzig Fuß hohe runde Säule angeknüpft hat, welche vom Regen ausgewaschen der Gestalt eines Weibes gleichen mochte. Ähnlich werden zwei Felsen in der Nähe der Wartburg als Mönch und Nonne bezeichnet, an welche sich ebenfalls eine Volkssage anknüpft.

Weish. **10**, 7 wird diese στήλη ἁλός erwähnt als μνημεῖον ἀπιστούσης ψυχῆς. Auch Josephus hat sie gesehen und erwähnt sie antiqu. 1, 11, 4. — Wenn Delitzsch, um die Geschichtlichkeit des Berichts zu retten, annimmt, die Frau Loths sei nicht in eine Salzsäule verwandelt worden, sondern sie sei umgekommen, und man habe sie von einer Salzkruste überzogen

und also einer Salzstatue ähnlich vorgefunden, so ist das eine ächt rationalistische Wundererklärung, die durch den klaren Wortlaut der Stelle gerichtet wird.

Verkehrt ist es freilich, die Patriarchengeschichte in reine Mythologie aufzulösen, und Abraham, Isaak und Jakob zu Lokalgottheiten und Halbgöttern zu machen. Am weitesten geht Bernstein: Ursprung und Sagen von Abraham, Isaak und Jakob. Vergl. Goldziher, die Juden in Mecka. Auch Wellhausen, der übrigens die historische Kunde über Israel mit dem Auszug aus Ägypten beginnen läßt, geht teilweise diesen Weg, indem er z. B. Edom um des Namens Obed Edom willen für einen Gott erklärt. — Stade (Geschichte des Volkes Israel, in Onckens Allgem. Geschichte, Berlin 1881) läßt unsre geschichtliche Kunde von Israel erst mit der Königszeit beginnen. Aus den Patriarchen und den Nebenfiguren in der Patriarchengeschichte, selbst aus Rahel und Lea macht er bloße Eponymen von Stämmen und Geschlechtern. Sein scheinbarer Grund ist, daß die Hebräer Völker-, Stammes- und Geschlechterverhältnisse im Rahmen der Familiengeschichte und Genealogie dargestellt haben (S. 27 ff.). Dies war allerdings von nicht unbedeutendem Einfluß auf die Gestaltung der Patriarchengeschichte in der im Munde des Volkes lebenden Überlieferung. Aber daraus zieht Stade zu weit gehende Folgerungen; die Geschichtlichkeit der Personen der Patriarchen im sagenhaften Nebel untergehen zu lassen, ist man nicht berechtigt. — Bei Nomadenhirten geschieht die Gliederung in zusammengehörige Gruppen. Die Grundlage dieser Gliederung ist die Familie, weiterhin die Blutsverwandtschaft. Es findet ein Anschluß fremder Elemente statt, die nach und nach mit dem Kern verwachsen. Die sagenhafte Überlieferung stellt dies dann unter dem Gesichtspunkt irgend einer verwandtschaftlichen Beziehung, der Abkunft, der Heirat u. dergl. dar. Diesen Einfluß der Familienzusammengehörigkeit auf die Gliederung nomadisierender Stämme darf man bei der Kritik der Patriarchengeschichte nicht außer Acht lassen. Die Patriachen sind allerdings nicht Väter der von ihnen abgeleiteten Völker und Stämme im eigentlichen Sinn, wohl aber Stammhäupter. Spuren davon finden sich in den 400 Mann Esaus Gen. **33**, 1; in der Erzählung von der Rache Simeons und Levi's an Sichem Gen. **34**, 25 ff; in der Notiz Gen. **48**, 22, daß Jakob mit Schwert und Bogen ein Stück Land bei Sichem den Amoritern abgenommen habe: in diesen Nachrichten scheinen die wirklichen Verhältnisse noch durch.

Namentlich ist das Verhältnis der Patriarchen zu Gott in der Volksüberlieferung von der Idee der Theokratie aus verklärt und idealisiert worden. Dies zeigt sich darin, daß den Patriarchen Verheißungen gegeben worden sein sollen, welche wenigstens teilweise in dieser Gestalt noch in beträchtlich späterer Zeit nicht bekannt gewesen sein können, z. B. die Verheißung von Königen aus ihrer Nachkommenschaft, vergl. § 18, 2a. Es liegt eben in der Natur des entwickelteren religiösen Bewußtseins, daß es seinen Inhalt schon in die Geschichte der Personen einer früheren Zeit zurückträgt. Spätere, die auf die frühere Geschichte zurückblicken, sind leicht geneigt, das was nach Gottes Ratschluß geworden ist, schon als im Werden begriffen darzustellen, wiewohl es zur Zeit der Patriarchen in Wirklichkeit nicht so klar an den Tag trat. So werden die Patriarchen als Vorbilder des Glaubens und der Frömmigkeit betrachtet und immer mehr ins Ideale verklärt. Derselbe Prozeß hat auch lange nach Abschluß des Pentateuchs seinen Fortgang genommen, indem z. B. dem Verfasser des Hebräerbriefs die Patriarchengestalten vom Licht des Neuen Bundes verklärt erscheinen, sodaß er ihnen unbedenklich NTl. Erkenntnisse zuschreibt.

3. In der Geschichte der mosaischen Zeit stehen wir auf dem Boden der Geschichte mit sagenhafter Beimischung. Hier hat die Überlieferung nicht die ganze Geschichte ins Ideale verklärt; der Verklärungsprozeß konnte nicht vollendet werden, weil zu viele treue geschichtliche Erinnerungen aus jener Zeit vorhanden waren. Wir stehen hier eben schon auf eigentlich historischem Gebiet, in welches die Überlieferung freilich manche sagenhafte Züge hineingebracht hat.

Daß die Ausführung aus Ägypten, die Gesetzgebung am Sinai, die Wüstenwanderung und die Eroberung des Ostjordanlandes unter göttlicher Leitung gestanden und alles sich im wesentlichen — abgesehen von manchem Detail — so zugetragen hat, wie in den vorliegenden Berichten aufgezeichnet ist, darf man vom kritischen Standpunkt aus zuversichtlich annehmen. Auch hat man keinen Grund, daran zu zweifeln, daß Mose den Kultus geordnet habe, wie auch Reuß anerkennt, oder daß manches Wunderbare sich bei jenen Ereignissen zugetragen habe. Wenn irgendwo in der Geschichte Israels so hatte in jener Zeit das Wunder seine teleologische Bedeutung. Es sollte ein großes Ziel erreicht werden: die erstmalige Begründung eines Gottesreiches auf Erden war ein Gotteswerk von so großer Bedeutung, daß man von vornherein zu der Erwartung geneigt sein

darf, daß dasselbe von wunderbaren Bethätigungen der göttlichen Allmacht begleitet und unterstützt war. Und bei den Schwierigkeiten, welche der religiös-sittliche Zustand des Volkes Israel selbst diesem Gotteswerke entgegenstellte, waren wunderbare Bethätigungen der göttlichen Macht und Gnade wie auch des göttlichen Zorneifers fast notwendig. Auch ist im Volk Israel das Bewußtsein, daß Gott es mit mächtiger Hand und ausgerecktem Arm aus Ägypten geführt habe, zu allen Zeiten namentlich nach dem Zeugnis aller prophetischen Schriften so lebendig gewesen, daß es fast undenkbar ist, daß nicht wirklich bei der Ausführung aus Ägypten und während des Wüstenzuges Wunderbares geschehen sein sollte. So ist es wahrscheinlich, daß dem Auszug aus Ägypten außerordentliche von Gott gesandte Plagen der Ägypter vorangegangen sind; daß die Gesetzesoffenbarung auf dem Sinai von wunderbaren Manifestationen begleitet war; daß Israel vielfach die wunderbare Durchhilfe Gottes, aber auch oft seine ebenso außerordentlichen Strafgerichte erfuhr.

Andererseits aber können wir doch von Verfassern, welche der mosaischen Zeit schon mehr oder weniger fern stehen, bei der Aufzeichnung der Volksüberlieferung über die mosaische Zeit keinen in allen Einzelheiten streng geschichtlichen Bericht erwarten. Auch ist es nicht anders denkbar, als daß die Volksüberlieferung auch die mosaische Geschichte mit der Zeit in gewissem Maße idealisierte, indem das Wunderbare gesteigert und vermehrt, und die geschichtliche Wirklichkeit immer mehr von der Idee der Theokratie verklärt, durchgebildet und ausgestaltet ward. — Daß der Bericht nicht in allem Einzelnen streng geschichtlich ist, das zeigen schon die früher nachgewiesenen Widersprüche und die Doppelerzählungen über dasselbe Ereignis. Eine Steigerung des Wunderbaren hat wohl bei der Darstellung des Durchgangs durch das Rote Meer und des Unterganges der ägyptischen Verfolger stattgefunden. Denn die Erwähnung des starken, die ganze Nacht hindurch wehenden Ostwindes, welcher das Meer an der betreffenden Stelle in trockenes Land umwandelte (Ex. **14**, 21), deutet auf eine natürliche Vermittelung der auch so noch im höchsten Grade wunderbar bleibenden Hilfe Gottes. Auch in dem Liede Ex. **15**, 8. 10 wird auf diesen Wind angespielt. Möglich daß gerade die poetische Darstellung der wunderbaren Hilfe in diesem Liede dazu beigetragen hat, in der Volksüberlieferung das Wunderbare derselben zu steigern. — So findet sich ein Widerspruch auch über das Manna. In einigen Stellen des Pentateuchs wie

Ex. **16**. Num. **11**, 6 ff. **21**, 5 und in sonstigen Rückweisungen in der Bibel wird die Spendung des Manna auf bestimmte Örtlichkeiten und bestimmte Zeiten beschränkt (etwa auf das Frühjahr, wenn die Mannatamariske ihre honigähnlichen Gummikörner ausschwitzt, s. Art. Manna in Riehms bibl. Handwörterbuch). Dagegen nach Stellen wie Ex. **16**, 35. Jos. **5**, 12 und der Vorstellung späterer (wie Nehem. **9**, 20 f.) ist die Mannaspendung verallgemeinert, als sei sie für die ganze Zeit der vierzigjährigen Wüstenwanderung gewährt worden. — Ebenso sind für sagenhafte Züge zu halten, was von der Wolken- und Feuersäule berichtet ist. Denn hier sind in den Berichten Widersprüche vorhanden, die immer ein Anzeichen dafür sind, daß die freie schöpferische Kraft der Volkssage mit im Spiel ist. Nach dem Bericht der Grundschrift befindet sich die Wolke und der Feuerglanz über der Stiftshütte und erscheint erst, seit die Stiftshütte errichtet ist. Nach dem andern Bericht zieht die Wolken- und Feuersäule schon von Anfang des Zuges an vor dem Volke her. Außerdem ist noch in Num. **10**, 29 ff. von einer menschlichen, also rein natürlichen Führung des Volkes durch Hobab, den Schwager Mosis, die Rede.

Doch ist hier das Sagenhafte kein der Geschichte fremdartiges Element, sondern es ist darin nur das innerste Wesen der Geschichte mehr, als es sinnlich wahrnehmbar geworden war, dargestellt und gleichsam in die Erscheinungswelt hereingezogen. Die Stellung und das Verhältnis Gottes zu Israel war wesentlich so, wie der Pentateuch es darstellt. Aber es tritt in der Geschichtsdarstellung sinnlich wahrnehmbarer an den Tag, als es in der empirischen Wirklichkeit der Fall war. — Allerdings wird man auf eine detaillierte historisch-sichere Erkenntnis der Geschichte der mosaischen Zeit verzichten müssen. Denn der Kritik wird es nie gelingen, überall mit völliger Sicherheit auszumitteln, was geschichtlich und was sagenhafte Zuthat der Volksüberlieferung ist.

Man muß aber noch aus einem andern Grunde auf eine sichere Detailkenntnis der mosaischen Geschichte verzichten. Fast alle einzelnen Erinnerungen des israelitischen Volkes aus der mosaischen Zeit haben sich nämlich in zwei kurze Epochen zusammengedrängt, indem sie sich gleichsam um die zwei Hauptthatsachen gruppierten: die eine Epoche ist die der Ausführung aus Ägypten und des Aufenthalts am Sinai; die andre ist die der Eroberung des Ostjordanlandes. Dadurch entstand das Dunkel, welches auf den 38

Jahren des Wüstenzugs liegt. Die Berichte des Pentateuchs lassen uns darüber in Unklarheit, wie diese 38 Jahre chronologisch unterzubringen sind. Wellhausen in seiner „Geschichte Israels und Judas im Umriß“ (S. 6 f.) in den Skizzen und Vorarbeiten eliminiert einfach den ganzen Aufenthalt Israels am Sinai und ersetzt ihn durch den Aufenthalt in Kadesch. Vielmehr ist einzugestehen, daß wir über die Zeit, welche die Israeliten nomadisierend auf dem Zug von Chazeroth (Num. **11**, 35) bis Kadesch zubrachten, nichts wissen. Nur die in Num. **33** verzeichneten Stationen sind uns überliefert. Aber auch den Israeliten selbst erging es schon frühzeitig so, daß sie in Unkenntnis darüber waren. Daher springt der ausführliche Bericht im Buch Numeri von der Station Chazeroth (**11**, 35) auf die Station Kadesch (**13**, 26) über, d. h. auf die erste Station, von welcher man wieder etwas wußte. Fallen aber die uns unbekannten 38 Jahre der Wüstenwanderung vor die Ankunft in Kadesch und somit auch vor die Aussendung der Kundschafter, so kann die vierzigjährige Wanderung keine Strafe für das Verhalten des Volks nach der Rückkehr der Kundschafter gewesen sein, wie es in Num. **14** dargestellt ist. So muß die Aussendung der Kundschafter zu früh in Num. **13** angesetzt oder überhaupt die vierzigjährige Wanderung ungeschichtlich mit der Kundschaftergeschichte in Zusammenhang gebracht sein.

§ 28.

Der Pentateuch als Offenbarungsurkunde.

Trotz alledem behält der Pentateuch den Wert eines göttlichen Offenbarungsbuches für den Glauben, der das Göttliche selbst in der menschlichen Hülle nicht verwirft. Die grundlegende Selbstoffenbarung des lebendigen Gottes, welche durch Mose an Israel vermittelt wurde, ist eine geschichtlich feststehende Thatsache.

Die Überzeugung von der Offenbarung Gottes ruht zunächst auf dem unmittelbaren Eindruck, welchen der Pentateuch macht. Jeder, der den Pentateuch so liest, daß er den Inhalt desselben auf sein Gemüt wirken läßt, muß den Eindruck gewinnen, daß ein Gottesbewußtsein, wie es sich hier ausspricht, nicht aus Fleisch und Blut stammen kann. Mit Recht legt daher die altkirchlich-protestantische Lehre von der heiligen Schrift das Hauptgewicht auf das testimonium internum spiritus sancti. — Es wird aber auch mittelbar die Reali-

tät der durch Mose vermittelten Gottesoffenbarung geschichtlich bezeugt. Ein Blick auf die Religionsgeschichte lehrt, daß die natürliche, nicht irgendwie durch Offenbarung bedingte Entwicklung des religiösen Bewußtseins der Völker nie und nirgends zu der Erkenntnis und Verehrung des einen persönlichen und heiligen Gottes geführt hat, daß vielmehr das sich selbst überlassene religiöse Bewußtsein der Völker mit der Zeit immer mehr in polytheistische Naturvergötterung herabgesunken ist. Allerdings kam bei den Griechen und Indiern eine Zeit, in welcher das philosophische Nachdenken sich über den volkstümlichen Polytheismus und zu der Erkenntnis der Einheit des göttlichen Wesens erhob. Aber diese Einheit des göttlichen Wesens ist außerhalb des Gebietes der Offenbarung entweder eine pantheistische oder eine abstrakt gedachte. Immer aber ist zwischen der philosophischen Erkenntnis der Einheit der Gottheit und der wirklichen Erkenntnis des lebendigen und persönlichen Gottes noch ein überaus großer Abstand, und niemals hat das sich selbst überlassene menschliche Nachdenken eine Brücke von jener Erkenntnis zu dieser Erkenntnis eines persönlichen Gottes, der auf Erden einen Ratschluß des Heils unter den Menschen zur Ausführung bringt, geschlagen oder gefunden.

Darum kann das Gottesbewußtsein des Volkes Israel und überhaupt sein ganzes religiöses Leben seinen Ursprung nur in der Selbstoffenbarung des persönlichen Gottes haben. — Zwar hat man behauptet, die natürliche Eigentümlichkeit des israelitischen Volkes, die religiöse Anlage, welche es von Haus aus hatte, sei eben der Art gewesen, daß bei ihm nicht eine polytheistische Naturreligion sondern nur eine monotheistische Geistesreligion habe entstehen können. Dagegen aber legt die Geschichte Israels das bestimmteste Zeugnis ab. Denn diese Geschichte zeigt unwidersprechlich, daß das Volk Israel, wenn es seinem natürlichen Zuge überlassen geblieben wäre, gleich allen andren Völkern in heidnische Abgötterei versunken wäre. Was Israel vermöge einer rein natürlichen Entwicklung geworden wäre, zeigt der immer wieder eintretende Abfall zu den Naturreligionen der umwohnenden Völker. Nur dadurch, daß Gott zuerst grundlegend, dann erhaltend und fortbildend durch seine Offenbarungen, durch Gerichte und Gnadenthaten in den Gang der religiösen Entwicklung Israels eingriff, war es möglich, daß bei diesem Volk die Erkenntnis und Verehrung des wahren und lebendigen Gottes sich erhielt. — Diese ersten grundlegenden Offenbarungen können aber dem Volke

zu keiner andern Zeit gegeben worden sein als am Anfang seiner Geschichte. Wenn wir von den vorbereitenden Offenbarungen an die Patriarchen absehen, so finden wir vom Anfang der israelitischen Volksgeschichte an zu Mosis Tagen, daß die Offenbarung Gottes sich als eine lebendig wirksame Macht beweist, welche in die Geschichte eingetreten ist und die äußere und innere Entwicklung und das gesamte Leben des israelitischen Volkes gestaltet, und gegen alle ihr widerstrebenden Einflüsse von außen sowie gegen jenen natürlichen Zug des Volks zu der Naturreligion aufs kräftigste reagiert. In der mosaischen Zeit ist schon die Thatsache, daß ein eben aus der Knechtschaft in Ägypten befreites Volk trotz mancher Rückfälle doch immer wieder zuversichtlich die Überzeugung erfaßt, daß Gott ihm das Land Kanaan bestimmt habe, damit es dort unter dem königlichen Regimente seines Gottes als ein Volk Gottes lebe, schwer begreiflich, wenn diese Überzeugung nicht eine sichere Grundlage an einer Offenbarung Gottes hatte. Die mosaische Zeit weist aber auch eine Menge neuer Institutionen und Sitten auf, deren Entstehung nur in der reichen Triebkraft der göttlichen Offenbarung ihren Grund haben kann. Schon in ihr ist ein Nationalheiligtum vorhanden, dessen Gestaltung ganz durch die Grundidee des ATl. Gottesreichs bedingt ist. In ihr begegnet uns zuerst das Institut der Sühnopfer, welches eine Vertiefung des Sündenbewußtseins voraussetzt, wie es nur als Folge einer Offenbarung des heiligen Wesens Gottes begriffen werden kann. Ebenso besteht seit der mosaischen Zeit die Sabbathfeier und das aaronitische Priestertum, welches letztere ganz auf der Grundlage der Idee der Erwählung Israels zum priesterlichen Eigentumsvolke Gottes ruht. Auch der Gottesname Jhvh wird von der mosaischen Zeit an gebraucht. — Aber auch die ganze Geschichte des Volks Israel in der nachmosaischen Zeit und damit die Geschichte des Gottesreichs überhaupt wäre ein Rätsel, wenn nicht Gott in der mosaischen Zeit in grundlegender Weise dem Volke Israel sich geoffenbart hätte. Die Macht, welche die Idee der Theokratie selbst in der Richterperiode mit ihrem so vielfach zerfahrenen Zustand des ganzen Volkslebens über die Besten im Volke ausgeübt, das Reformationswerk Samuels, die Wirksamkeit der Propheten, der Charakter der hebräischen Lyrik und Didaktik, kurz die ganze Geschichte und das gesamte Geistesleben Israels weist darauf hin, daß Gott am Anfang der israelitischen Geschichte durch eine grundlegende Offenbarung, deren göttliche Wirkungskraft auch durch die ungünstigsten

Verhältnisse nicht ganz aufgehoben werden konnte, die Fundamente eines Gottesreiches gelegt hat.

Die höchste Bürgschaft für die Realität einer grundlegenden Gottesoffenbarung, welche uns im Pentateuch beurkundet ist, haben wir aber in dem Zeugnisse Christi. Er mußte am besten wissen, was wahrhaftig echte Gottesoffenbarung sei. Und er erkennt ausdrücklich in dem Gesetze eine von Gott kommende Offenbarung an. Darum erklärt er, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen sondern es zu erfüllen, und schreibt dem ganzen Gesetze hinsichtlich seines idealen Gehalts ewige Bedeutung und Verbindlichkeit zu (Matth. **5**, 17 ff. Luk. **16**, 17). Aber auch die Verbindlichkeit der einzelnen äußerlichen Satzungen erkennt er für die Zeit der ATl. Ökonomie ausdrücklich an (Matth. **8**, 4. Mk. **1**, 44. Luk. **5**, 14. **17**, 14). Er beruft sich darum auch auf das Gesetz, er bezeugt, daß es auf ihn hinweise, und nennt Mosen als Ankläger seiner ungläubigen Zeitgenossen (Joh. **5**, 44 ff.). Fast noch wichtiger aber als solche ausdrückliche Zeugnisse ist der Umstand, daß er überall an die ATl. Offenbarung überhaupt und an die grundlegende Gesetzesoffenbarung insbesondre anknüpft, sie voraussetzt und zur Grundlage der in ihm gegebenen Gottesoffenbarung macht. Demnach kann es kein Zweifel sein, daß der NTl. Offenbarungsmittler aufs entschiedenste die geschichtliche Wirklichkeit einer von Gott durch Mosen gegebenen Gesetzesoffenbarung als der Grundlage zum Reiche Gottes anerkennt. Wir haben also im Pentateuch die Beurkundung einer durch Mosen gegebenen Gottesoffenbarung vor uns.

2. Was den Inhalt dieser Gottesoffenbarung betrifft, so wäre es ein Irrtum, darin die Mitteilung von Lehren und dogmatischen Sätzen, überhaupt von religiösen Wahrheiten für den erkennenden Geist zu erwarten. Auch moralische Vorschriften sind nicht der eigentliche Gegenstand der Offenbarung, so sehr auch der Pentateuch darauf hinzuführen scheint. Die Offenbarung ist in erster Linie Selbstoffenbarung des persönlichen Gottes. Letztere aber stellt sich in der mosaischen Zeit keineswegs bloß dar als eine Offenbarung Gottes in seiner Heiligkeit, Gerechtigkeit und Allmacht. Allerdings manifestiert er diese Eigenschaften oft. Ja das Wort: „ich bin heilig" ist einer Reihe von Gesetzen als Motiv vorausgestellt. Indes ist es verkehrt, zu meinen, Gott habe sich in erster Linie als heiliger und gerechter Gesetzgeber und als allmächtiger Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde geoffenbart, um das Bewußtsein zu erwecken, was es

heiße, die Augen seiner Majestät zu beleidigen. Vielmehr hat er sich in der mosaischen Zeit ebenfalls als der gnädige und treue Bundesgott geoffenbart, der sich seines Volkes als Erlöser annimmt und es durch seine Leitung und Erziehung immer mehr zu einem heiligen Gottesvolk machen will. Als Erlöser offenbarte sich Gott thatsächlich durch die Ausführung aus Ägypten und die Führung durch die Wüste in das gelobte Land; als solcher offenbarte er sich ausdrücklich durch die Mosi gegebenen eigentlichen Offenbarungen. Das bezeugt auch der Anfang des Dekalogs Ex. **20**, 2. Noch bedeutungsvoller ist Gottes Selbstcharakteristik bei seiner Offenbarung an Mose Ex. **34**, 6 ff., deren Worte mehrfach wenigstens teilweise wiederholt werden und in der ganzen Geschichtserzählung einen thatsächlichen Kommentar empfangen. Darin besteht hauptsächlich die im Pentateuch beurkundete Selbstoffenbarung Gottes, daß der eifrige Gott, der die Sünden bestraft, auch der sündenvergebende Erlöser ist, der an Israel seine Gnade und Treue beweist. Darum heißt auch der Gott der mosaischen Offenbarung Jhvh, der, welcher unwandelbar derselbe ist und sich namentlich an Israel fort und fort als derselbe treue Bundesgott erweist.

Als Erlöser tritt Gott in das Bundesverhältnis mit Israel ein: er wird der König Israels. Denn als Erlöser hat er ein Anrecht an dieses Volk wie an kein andres. Es ist sein Eigentumsvolk geworden. Aber er will dieses Anrecht als König nur üben, um sich in immer höherem Maße als Erlöser des Volks zu beweisen und es zum wahren Gottesvolk zu machen. Als König wird er auch Israels Gesetzgeber. Es ist sein königliches, durch seine Erlösungsthat erworbenes Recht, zu fordern, daß sein Volk seinen Willen erfülle. Seine erste Hauptforderung ist, daß Israel treu festhalte an dem unsichtbaren, rein geistigen Gott, der sein Erlöser und König ist, daß es weder andre Götter neben ihm verehre noch ihn selbst in den Bereich des Sichtbaren und Endlichen herabziehe. Die andre Hauptforderung infolge des Gemeinschaftsverhältnisses ist, daß das Volk heilig werde, wie Gott heilig ist. Aus diesen Grundforderungen ergiebt sich eine Menge einzelner anderer Forderungen.

3. In welchem Verhältnis steht nun der Pentateuch zu dieser Gottesoffenbarung? Bei der Verschiedenheit des Inhalts und der Entstehungszeit der einzelnen Bestandteile des Pentateuchs kann derselbe freilich von Anfang bis zu Ende schwerlich in demselben Verhältnis zu dieser Offenbarung stehen. Vielmehr wird dieses Ver-

hältnis ein verschiedenes sein, und es kommt daher den einzelnen Bestandteilen des Pentateuchs der Charakter als Offenbarungsurkunde in verschiedenem Maße zu. Es sind also mehrfache Unterschiede zu machen:

1) Im nächsten Verhältnis zu der Offenbarung Gottes steht der von Mose selbst herrührende Dekalog und die verwandten ältesten Gesetze, namentlich Levit. **18—20**. Hier sind die Hauptforderungen, welche Gott an den Menschen stellt, ausgesprochen und zwar so, daß ihr Ausdruck eine tiefere, geistigere Auffassung zuläßt, vermöge deren jede entwickeltere Erkenntnis des Willens Gottes ihren Inhalt darin in summarischer Kürze ausgesprochen findet. Auf diesen Forderungen als ihren Grundgesetzen ruhte die Theokratie. Auf ihren wesentlichen Inhalt gingen die Propheten immer wieder zurück. Sie vergegenwärtigten allen folgenden Geschlechtern die Selbstoffenbarung des heiligen und gnädigen Gottes, und erhielten das Bewußtsein der ethisch-religiösen Grundforderungen Gottes an sein Volk lebendig. Dieselbe Bedeutung haben sie auch noch für uns. Sie sind der Rahmen, in welchem die christliche Gemeinde ihre neutestamentlich-sittliche Erkenntnis unterbringt: unübersehbar ist von jeher ihr Einfluß auf das christliche Leben und Erkennen gewesen.

Auch die specielleren Gesetze, welche sich auf das politische, bürgerliche und häusliche Leben des Volkes Israel beziehen, haben an dem Charakter der Offenbarungsurkunde in gleichem Maße Teil wie der Dekalog. Denn wenn sie auch, weil ganz auf die Zeit- und Volksverhältnisse Israels in der ersten Zeit seiner Geschichte bezüglich, nur temporäre und nationale Geltung haben, so sind sie doch auch Urkunden der Offenbarung, so gut es die Anweisungen sind, welche der Apostel Paulus in seinen Briefen verschiedenen Gemeinden giebt, auch wenn dieselben zunächst nur temporäre und lokale Geltung haben können. Sie sind es, weil sie beurkunden, wie die ewige, für alle Zeiten gegebene Offenbarungswahrheit in concreto angewandt wurde und durch die ihr innewohnende göttliche Kraft das Volksleben sittlich verklärte und heiligte. Durch solche konkrete Anwendung wurden die Offenbarungswahrheiten dem Volk Israel erst recht nahe gebracht und werden sie auch uns erst recht faßbar und anschaulich vor Augen gestellt.

Zwar hat mancher es bedenklich gefunden, daß Mosi so wenige schriftliche Aufzeichnungen zugeschrieben werden. Man sollte erwarten, daß der Empfänger und Vermittler der Gottesoffenbarung mehr für

eine schriftliche Beurkundung der erhaltenen Offenbarung für die späteren Generationen gesorgt habe. Dann müßte es indes viel bedenklicher erscheinen, daß Christus selber gar nichts Geschriebenes hinterlassen hat (vergl. § 19 am Schluß). Die thatsächlichen Wirkungen der Offenbarung, von welchen die Geschichte Kunde giebt, zeugen vor der Schrift und mehr als die Schrift von der göttlichen Offenbarung. So waren auch für Israel die Institute, Sitten und Gebräuche, welche Mose ins Leben rief, thatsächliche und ebenso authentische Offenbarungsurkunden als das, was Mose geschrieben hat.

2) Sobald freilich diese Institute, Sitten und Gebräuche im Laufe der Zeit bedeutendere Umgestaltungen erfuhren, war es notwendig, daß sie in ihrer bisherigen Gestalt für die Nachwelt schriftlich aufgezeichnet wurden; in einer solchen Zeit war es ein Bedürfnis, daß die thatsächlichen Offenbarungsurkunden in schriftliche Offenbarungsurkunden umgewandelt wurden. Nun fand die erste bedeutende Umgestaltung der mosaischen Einrichtungen in der ersten Zeit der Königsherrschaft statt: namentlich durch die Entstehung des Königtums selbst, durch die Erbauung des Tempels und durch die von David und Salomo herrührende Neugestaltung des öffentlichen Gottesdienstes und der Levitenverhältnisse. Es ist darum gewiß nicht zufällig, daß gerade in dieser Zeit der Verfasser der Grundschrift es sich zur Hauptaufgabe machte, die mosaischen Einrichtungen und Überlieferungen ausführlich bis ins einzelne zu verzeichnen.

Die bürgerlichen, politischen und gottesdienstlichen Rechtsordnungen und die großenteils aus der Grundschrift entnommene Beschreibung der Einrichtungen, Sitten und Gebräuche des ATl. Bundesvolks, deren Grundzüge auf mosaische Anordnungen zurückgehen, lassen erkennen, wie und in welchen Formen die Offenbarungswahrheit sich im Volksleben praktisch geltend machte und welche heiligende Wirkungen sie vermöge der ihr innewohnenden göttlichen Kraft auf die Gestaltung desselben ausübte.

Obschon diese Aufzeichnung der mosaischen Anordnungen und Traditionen nicht von einem Offenbarungsempfänger und auch nicht aus der Zeit des Empfanges der Offenbarung herrührt, so gehört doch auch sie mit zu der Beurkundung der sinaitischen Gottesoffenbarung. Nur kommt ihr allerdings der Charakter der Offenbarungsurkunde nicht in demselben Maß und Grad zu wie den mosaischen Aufzeichnungen. Sie ist aber doch wirkliche Offenbarungsurkunde; denn sie ist im ganzen und großen Aufzeichnung der von dem Offen-

barungsempfänger ausgegangenen mündlichen Überlieferung. Besonders aber zeigt diese Gesetzessammlung erst vollständig die Anwendung der Offenbarungswahrheit auf das wirkliche Leben; sie zeigt erst, in welchen Formen und Gestalten sie sich im Volksleben geltend machte. Und ohne eine solche Aufzeichnung der plastischen volkstümlichen Gestaltungen, welche die Offenbarungswahrheit bei ihrem Eingehen auf alle Gebiete des Volkslebens annahm, wäre ihre Beurkundung eine unvollständige und für die späteren Zeiten, in welchen die mosaischen Institute nicht mehr unverändert vorhanden waren, ungenügende. — Allerdings sind es vorwiegend ganz äußerliche Dinge, welche in diesen Gesetzen bis in scheinbare Einzelheiten hinein beschrieben und anbefohlen werden: z. B. die Stiftshütte, die Priesterkleidung, das Opferritual, die Reinigkeitsceremonien. Überhaupt werden viele äußerliche Satzungen über Speisen, Waschungen u. s. w. vorgeschrieben. So fremdartig unserm christlichen Bewußtsein auch manche dieser Satzungen erscheinen mögen, wird man doch daran keinen Anstoß nehmen, wenn man erwägt, daß dies die symbolischen Formen waren, in welchen die Offenbarungswahrheit am wirksamsten dem noch in symbolischen Anschauungen lebenden ATl. Bundesvolk nahe gebracht und lebendig im Bewußtsein erhalten wurden. Es kommt nur darauf an, die Bedeutung dieser Äußerlichkeiten, ihren Sinn und Zusammenhang mit den Grundideen der ATl. Religion richtig zu erkennen. Diesen Nachweis hat die Disciplin der hebräischen Archäologie zu führen.

Diejenigen einzelnen Gesetze, welche in späterer Zeit zu der Hauptgesetzessammlung hinzugekommen sind, sind entweder bloße Nachträge oder, wenn sie mit älteren Gesetzen im Widerspruch stehen, doch immer nur Accommodation der mosaischen Traditionen an spätere Zeitverhältnisse, also Anwendung der Offenbarungswahrheit auf die Verhältnisse einer späteren Zeit. Deshalb participieren sie auch an dem Charakter der Offenbarungsurkunde. Dasselbe gilt auch von den Gesetzen der Grundschrift, in welchen schon ältere mosaische Gesetze abgeändert sind.

3) Auch die pentateuchische Geschichtserzählung gehört zur vollständigen Beurkundung der durch Mosen gegebenen Gottesoffenbarung. Sie vergegenwärtigt auch der späteren Zeit die Selbstoffenbarung Gottes. Die ganze Geschichtsdarstellung ist gleichsam ein ausführlicher Kommentar zu den Worten Ex. **34**, 6 ff., in denen die Selbstoffenbarung Gottes charakterisiert ist. Das Bild des zwar wider

die Sünde eifernden, aber auch gnädigen und treuen Gottes, der mit seinem erwählten Volke in das Bundesverhältnis eingetreten ist, tritt uns erst in dieser Geschichtserzählung in frischen, lebendigen Farben vor die Augen.

Dabei ist es kein wirklicher Mangel, daß sagenhafte Elemente in die Beschreibung der Geschichte der mosaischen Zeit eingedrungen sind, und daß noch mehr die Patriarchengeschichte durch die Überlieferung idealisiert worden ist. Freilich müssen wir nun auf eine kritisch-gesicherte Erkenntnis des geschichtlichen Details verzichten. Aber letzteres ist nicht die Hauptsache. Die Hauptsache ist die Erlösungsthat Gottes, die Schließung des Bundesverhältnisses, die Gründung des Gottesreiches und das gegenseitige Verhalten Gottes und Israels. Und diese Hauptsachen stellt die pentateuchische Erzählung geschichtlich wahr dar. Das in sie eingedrungene Sagenhafte ist ja kein ihr fremdartiges Element. Es ist nur dadurch erzeugt, daß die geschichtliche Wirklichkeit aus ihrem eigensten, innersten Wesen heraus verklärt worden ist, und es dient dazu, das geschichtliche Verhältnis Gottes zu Israel und seinen Stammvätern durch eine Reihe einzelner sagenhafter Erzählungen zu veranschaulichen. Das geschichtliche Verhalten Gottes zu Israel, das dem hier geschilderten entspricht, tritt nach seinen verschiedenen Momenten in der Geschichtsdarstellung noch mehr an den Tag, als in der empirisch geschichtlichen Wirklichkeit. So hat also die pentateuchische Geschichtsdarstellung den Charakter historischer Wahrheit, wenn sie auch im einzelnen manchen Zug in sich aufgenommen hat, dem die geschichtliche Wahrheit nicht entspricht. — Anders würde es freilich stehen, wenn die sagenhaften Elemente in der pentateuchischen Geschichte dem eigensten innern Wesen dieser Geschichte fremdartig wären, wenn etwa die Darstellung von dem Interesse gesetzlicher Werkheiligkeit beseelt und beherrscht wäre, oder wenn heidnische Ideen einen Einfluß auf dieselbe geübt hätten. Aber so verhält es sich in Wirklichkeit nicht.

Ja gerade darin, daß für das Volk Israel seine eigne geschichtliche Erinnerung an seine Stammväter und den Anfang seiner Volksgeschichte von dem Lichte der Gottesoffenbarung und der Bundesidee verklärt und idealisiert wurde, daß die Geschichtsüberlieferung immer mehr zur durchsichtigen Hülle der Offenbarung Gottes und seines Ratschlusses ausgebildet ward, vollzog sich nicht zum geringsten Teile für das Volk Israel der Aneignungsprozeß der Offenbarungswahrheiten. Dadurch trat den späteren Geschlechtern namentlich das Bild

des Bundesgottes klarer vor Augen, und ihr eignes durch die Bundschließung begründetes Verhältnis zu Gott kam ihnen lebendiger zum Bewußtsein. Uns aber zeigt sich in der sagenhaften Verklärung der Geschichte der Patriarchen und Mosis, wie die Offenbarungswahrheit, in das Geistesleben Israels aufgenommen, alle nationalgeschichtlichen Erinnerungen immer mehr durchdrungen und durchleuchtet hat.

4) Auch die Urgeschichte, die § 27, II, 1 als heilige Sage charakterisiert ist, steht ganz unter dem gestaltenden Einfluß der Offenbarung: ebendarum ist sie heilige Sage. Jedes Volk hat seine urgeschichtlichen Sagen über die Entstehung der Welt und des Menschengeschlechts, über den Eintritt des Bösen und des Übels in die Welt, über eine große Flut u. s. w. Jene Sagen der einzelnen Völker sind aber, soweit ihnen nicht eine urgeschichtliche Erinnerung zu Grunde liegt, wie dies bei der Flutsage der Fall ist, nachweislich ganz aus ihren religiösen Vorstellungen heraus gestaltet worden. Namentlich gilt dies von den Schöpfungssagen und von den Sagen über die Entstehung des Bösen und des Übels. So ist auch die heilige Sage der Hebräer über die Urzeit, namentlich über die Schöpfung und den Sündenfall, ganz aus dem religiösen Bewußtsein Israels heraus gebildet. Dieses religiöse Bewußtsein selber ist aber nur der Reflex der göttlichen Offenbarung. Darum steht auch diese heilige Sage in naher Beziehung zur Offenbarung; sie ist eine durch die Offenbarung bewirkte Neugestaltung der semitischen Sage über die Urzeit, eine durch die Kraft der Selbstoffenbarung Gottes aus dem religiösen Bewußtsein Israels wiedergeborene urgeschichtliche Sage.

Man braucht nur die Sagen andrer Völker mit der heiligen Sage der Hebräer zu vergleichen (s. Knobels Kommentar zur Genesis, der hinreichendes Material giebt), um zu sehen, wie groß der Einfluß der Offenbarung auf die Gestalt der letzteren gewesen ist und wie hoch sie vermöge desselben über die urgeschichtlichen Sagen aller andern Völker hinausragt. Diesem gestaltenden Einflusse verdankt sie ihre nüchterne Einfachheit und ihre unvergleichliche Erhabenheit; ihm verdankt sie es, daß unter allen urgeschichtlichen Sagen sie allein den Eindruck geschichtlicher Wahrheit macht. Aber sie macht nicht nur diesen Eindruck, sondern sie hat wirklich den Charakter geschichtlicher Wahrheit; ist sie doch hervorgegangen aus einem durch die Offenbarung erzeugten religiösen Bewußtsein, welchem eben darum

eine richtige Einsicht in das Thun Gottes, in sein Verhältnis zur Welt und zum Menschen insbesondre, sowie in das Verhältnis des Bösen sowohl zu Gott als auch zu dem Wesen und der Bestimmung des Menschen eigen ist. Darum stellt diese heilige Sage z. B. den Schöpfungshergang und den Eintritt der Sünde in die Welt im ganzen genommen geschichtlich wahr dar, obschon die Ausmalung des Hergangs im einzelnen sagenhaft ist. Nitzsch bemerkt: geschichtlich wahr und geschichtlich wirklich, religiöse Wahrheit und geschichtliche Wahrheit verhalten sich nicht so zu einander, daß sie einander gar nichts angehen: gerade auf diesem Punkt fallen sie bis zu einem gewissen Grad zusammen. Gott hat in der Gen. 1 beschriebenen Weise die Welt durch sein Wort geschaffen und ausgebildet, wenn auch nicht gerade in sechs Tagen und nicht in der Reihenfolge, in welche die einzelnen Schöpfungswerke gestellt sind. Die Sünde ist wirklich in die Welt eingetreten, indem der ursprünglich mit Gott in Gemeinschaft stehende Mensch von außen versucht wurde und in der mit größter psychologischer Wahrheit geschilderten Weise auf die Versuchung einging, wenn auch nicht die Schlange der Versucher war, und wenn es sich auch bei der Übertretung des göttlichen Gebotes nicht um das Essen der Frucht eines Baumes handelte. Solche Einzelnheiten sind sinnlich-anschauliche, teilweise auch symbolische Züge, wie sie für die Volkssage notwendig sind. Die Darstellung des äußerlichen Herganges ruht auf den Vorstellungen des Altertums über die Welt und bewegt sich in kindlich-volkstümlichen Vorstellungen. Die Bedeutung dieser sagenhaften Züge darf man nicht unterschätzen. Nur in dieser Form, nicht in unlebendiger, abstrakter Fassung sind sie dem Fassungsvermögen der Jugend und des Volkes zugänglich und machen auch auf uns vollen Eindruck. Sind diese Züge auch nicht geschichtlich, so kann doch der Begriff des Mythus auf sie keine Anwendung finden. Den Charakter geschichtlicher Wahrheit dürfen wir der heiligen Sage über die Urzeit zuschreiben, eben weil sie eine aus der Offenbarung heraus gestaltete und geborene ist. Geraume Zeit mußte die Offenbarung in das Geistesleben Israels eingegangen sein, ehe sie solche Erkenntnisse erzeugen konnte, wie sie in der jehovistischen Urkunde enthalten sind.

Die Hauptsache ist, daß auch aus dieser urgeschichtlichen Sage, wie es dem bisherigen zufolge nicht anders sein kann, dem Israeliten das Bild des Gottes der Offenbarung und die Offenbarungswahrheit überhaupt entgegenleuchtete. Je öfter und genauer man diese

Erzählungen betrachtet und je mehr man sie mit den analogen Sagen andrer Völker vergleicht, um so mehr wird man hiervon überzeugt. Schon beim ersten Blick in Gen. 1 erkennt man die allgewaltige Majestät des Gottes, der da spricht und es geschieht, der da gebietet und es steht da. Sofort fällt auch die zweckvolle Weisheit ins Auge, aber man bemerkt auch, daß die schöpferische Allmacht und Weisheit im Dienst der Liebe steht, die schon von vornherein ihr Absehen darauf gerichtet hat, in dem Menschen ein Geschöpf, das Gottes Ebenbild an sich trägt, ins Dasein zu rufen, die im Hinblick auf dieses Ziel die Erde allmählich zu einem für ein solches Geschöpf geeigneten Aufenthaltsort gestaltet. Dazu kommt die reinliche Unterscheidung des unendlichen Schöpfers von der endlichen, geschaffenen Welt; keine Spur von dem in allen andern Schöpfungssagen mehr oder weniger sich findenden Zusammenfließen von Gott und Welt ist vorhanden. Namentlich in dem Bericht über die Erschaffung des Menschen zeigt sich nicht das Geringste, was diese scharfe Grenzlinie zwischen dem unendlichen Schöpfer und dem endlichen Geschöpf verwischte; und doch ist dabei die hohe Würde und Bestimmung des Menschen hervorgehoben, wie es in keiner andern Schöpfungssage der Fall ist. So ist auch in der Sündenfallsgeschichte jeder Schein vermieden, als ob das Böse aus Gott stammte, aber ebenso auch jeder Schein von Dualismus: die Sünde ist des Menschen Schuld, obschon sie nicht aus seinem eigensten Wesen hervorgegangen, sondern von außen an ihn herangetreten ist. Ferner findet sich die klarste Erkenntnis des Wesens der Sünde, ihrer die ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott aufhebenden Wirkung, des Zusammenhanges zwischen ihr und dem Übel u. s. w. So spiegeln sich in dieser urgeschichtlichen Sage überall die verschiedenen Seiten der Offenbarungswahrheit; in ihr leuchtet das Licht der göttlichen Offenbarung in die Anfänge des menschlichen Geschlechts zurück.

5. Das Deuteronomium endlich, der späteste Bestandteil des Pentateuchs, ist diejenige Beurkundung der grundlegenden Gottesoffenbarung, welche diese in das Licht der späteren, den Propheten gegebenen Gottesoffenbarungen stellt und dadurch ihren ewigen Kern, der in der älteren Gesetzgebung in einer Menge äußerlicher Satzungen versteckt und verhüllt ist, deutlich herausstellt.

Da das Gesetz die Grundlage eines unter dem Volk Israel bestehenden äußerlichen, politisch-nationalen Gottesreichs sein sollte, so mußte die Offenbarung des Willens Gottes in demselben zunächst

in dem menschlichen und vergänglichen Gewande einer der Eigentümlichkeit der Zeit und des Volkes entsprechenden Äußerlichkeit gegeben werden. Die Gesetzesoffenbarung mußte vorwiegend teils Staats-, teils Ceremonialgesetz sein. Aber diese scheinbar rein äußerlichen Gesetzesbestimmungen sind nur das temporäre und volkstümliche Gewand des allgemeingiltigen, ewigen Gotteswillens. Dieser Gotteswille ist das innerste Wesen und der eigentümliche Kern des ganzen Gesetzes mit seinen vielen äußerlichen Bestimmungen. Die klare Herausstellung dieses inneren Kernes des Gesetzes und damit auch die Verklärung und Vergeistigung des ganzen Gesetzes aus seinem eignen inneren Wesen heraus war die Aufgabe der Prophetie. War nun die Arbeit an dieser Aufgabe zu einem gewissen Abschluß gekommen, so mußte ihr Ertrag für das Volk des Alten Bundes auch in die Beurkundung der Gesetzesoffenbarung aufgenommen werden, weil nur dadurch das wahre Verständnis der letzteren gesichert wurde. Es war eine solche verklärende und vergeistigende Reproduktion des Gesetzes durch den Prophetismus noch eine wirkliche Beurkundung der grundlegenden Gottesoffenbarung. Denn sie war nur das durch die späteren Gottesoffenbarungen ermöglichte tiefere Verständnis, die vollständigere und innerlichere Aneignung und Auffassung des wahren Gehalts der grundlegenden Gottesoffenbarung. Das Deuteronomium ist nun eben diejenige Beurkundung der Offenbarung, welche die oben angegebene Aufgabe erfüllt hat. Hier ist namentlich in Deuter. 6, 5 die Grundforderung Gottes an die Bürger seines Reiches, ihn von ganzem Herzen zu lieben, als eine alle andern Forderungen Gottes in sich schließende aufgestellt. Damit ist klar die Gesinnung aufgezeigt, ohne welche alle sonstige Gesetzeserfüllung keine wahre Erfüllung des Willens Gottes ist; damit ist das Prinzip gegeben, von welchem aus das ganze Gesetz aufgefaßt sein will und seine äußerlichen Forderungen erst in ihrer wahren Bedeutung verstanden werden können.

So ist also der ganze Pentateuch, wenn auch seinen einzelnen Bestandteilen nach in verschiedenem Maße und in verschiedener Weise, eine Beurkundung der grundlegenden Offenbarung Gottes an das Volk des Alten Bundes.

§ 29.

Die heils- und offenbarungsgeschichtliche Bedeutung des Pentateuchs für den Neuen Bund.

Steht der Pentateuch in dem bezeichneten Verhältnis zu der grundlegenden Gottesoffenbarung, so muß er auch in heils- und offenbarungsgeschichtlicher Abzielung auf den Neuen Bund stehen und eine bleibende religiöse Bedeutung haben.

1. Die im Pentateuch beurkundete Offenbarung des Wesens, Willens und Ratschlusses Gottes ist die Voraussetzung und Grundlage für die Offenbarung Gottes in dem Sohne und hat als solche für die christliche Erkenntnis und das christliche Leben bleibende Bedeutung.

Die NTl. Gottesoffenbarung hat die im Pentateuch beurkundete keineswegs überflüssig gemacht und abgethan. Auch hat das N. T. den Gehalt jener grundlegenden Offenbarung keineswegs vollständig reproduziert und in sich aufgenommen. Das konnte den Aposteln gar nicht in den Sinn kommen, da sie ja den Pentateuch als ein heiliges Buch von göttlichem Ansehen betrachteten und ohne Zweifel voraussetzten, daß auch die späteren christlichen Nationen ihn so ansehen würden. Die im Pentateuch beurkundete Gottesoffenbarung bildet vielmehr wie die geschichtliche Voraussetzung und Vorbereitung so auch die bleibende Grundlage der NTl.; und zwar nicht bloß darum, weil Gott als Schöpfer und Herr der Welt oder als der Heilige und Gerechte in der ATl. Offenbarung schon so vollständig geoffenbart ist, daß das N. T. eine solche Erkenntnis Gottes voraussetzt, sodaß sie aus dem A. T. zu schöpfen ist. Nicht einem einzelnen Teil nach bildet die Gottesoffenbarung der mosaischen Zeit die bleibende Grundlage der NTl.; sie ist es ihrem ganzen Gehalt nach. Es ist derselbe Gott, und es ist auch im wesentlichen derselbe Ratschluß Gottes, der hier wie dort geoffenbart ist. Der heilige Gott als Erlöser, ein aus freier Gnade erwähltes Volk Gottes, das zwar noch sündhaft ist, aber mit der Vergebung seiner Sünden begnadigt ist und von Gott immer mehr geheiligt werden soll; ferner ein Reich Gottes, in welchem Gott selbst mitten unter seinem Volke Wohnung gemacht hat: das sind beidemal die Grundthatsachen der Offenbarung. Nur ist bei der grundlegenden Offenbarung des A. T. noch alles im Gewand der Äußerlichkeit und nationalen Beschränktheit. Aber das hindert nicht, daß

sie ihrem ganzen Gehalt nach die bleibende Grundlage der NTl. Gottesoffenbarung ist. Ist doch nicht nur das Volk Israel durch die Urkunden der ATl. Offenbarung für die Aneignung der NTl. vorbereitet und erzogen worden. Hat sich doch, wie aus den Evangelien hervorgeht, sogar das Gottesbewußtsein und das Selbstbewußtsein Jesu Christi selber an der Beurkundung der ATl. Offenbarung in der heiligen Schrift entwickelt und entfaltet. Sind doch ebenso auch die Apostel, wie ihre Schriften zeigen, gerade durch die Urkunden der ATl. Gottesoffenbarung zur immer vollständigeren Erkenntnis und Aneignung der Fülle der NTl. Offenbarung erzogen worden. Ganz dieselbe Bedeutung hat die Beurkundung der grundlegenden ATl. Offenbarung für die christliche Kirche immer gehabt, und wird sie immer haben. Sie weckt und entwickelt das Verständnis und die Aneignungsfähigkeit für die NTl. Offenbarung. Wenn man auch nur den Einfluß, den der Dekalog im Verlauf der kirchengeschichtlichen Entwicklung auf das christliche Leben und Erkennen geübt hat, nachweisen wollte, so würde sich das evident herausstellen.

2. Das Gottesreich des A. T. ist seiner Grundidee nach kein andres als das des N. T. Aber die Idee des Gottesreiches ist im Alten Bunde erst in unvollkommener, äußerlicher Weise verwirklicht worden. Daher weisen die im Pentateuch beschriebenen Einrichtungen, namentlich die Sühnanstalt des A. T., als dem religiösen Bedürfnisse nicht wahrhaft genügend über sich selbst hinaus, und erhalten so die Sehnsucht nach einem besseren Bunde. Namentlich bringt es die unvollkommene Verwirklichung der Idee des Gottesreichs in der nationalen Form der Theokratie mit sich, daß der Wille Gottes dem Menschen gegenübertritt als ein ihm äußerliches Gesetz: „du sollst"! Und sofern im Pentateuch der Wille Gottes in der Form des dem Menschen mit unbedingter Autorität gegenübertretenden Gebotes kundgemacht ist, hat der Pentateuch seine geschichtliche Bedeutung für den Neuen Bund gehabt, und er hat seine bleibende Bedeutung in der Ökonomie des Neuen Bundes, indem das Gesetz sich für alle Zeiten als ein pädagogisches Mittel erweist, nach dem Worte des Apostel Paulus die Sündenerkenntnis zu wecken und ein Zuchtmeister auf Christum zu sein, vergl. Gal. **3**, 24. Röm. **3**, 20.

3. Weil aber im Grunde genommen ein und dieselbe Idee des Gottesreiches im Alten und Neuen Bunde verwirklicht ist, nur dort

in unvollkommener, hier in wesenhafter Weise, so ist das ATl. Gottesreich auch eine vorbildliche Vorausdarstellung oder ein Typus des im Neuen Bund durch Christum zur Ausführung kommenden Heilswillens Gottes; und als solcher ist es eine Weissagung auf das Gottesreich des N. T. Da nun im Pentateuch die Lebensordnungen des ATl. Gottesvolkes, die in jenem Reiche bestehenden Institutionen und geltenden Vorschriften beschrieben sind, in denen die Idee des Gottesreichs nach ihren verschiedenen Momenten ihre vorbildliche, noch unvollkommene Verwirklichung gefunden hat, so ist der Pentateuch voll typischer Hinweisungen auf Christus und den durch ihn gegründeten Neuen Bund. Er dient zur Erklärung des N. T., indem er die σκιαὶ τῶν μελλόντων enthält. Auch in dieser Beziehung hat der Pentateuch eine nicht zu gering anzuschlagende heils- und offenbarungsgeschichtliche Bedeutung für den Neuen Bund, vergl. Luk. **24**, 44 ff. Joh. **3**, 14. **2**, 21. **19**, 36. So hat z. B. die typische Parallelisierung des Todes Christi mit dem Versöhnungsopfer auf die apostolische Erkenntnis der Bedeutung des Todes Christi einen wesentlichen Einfluß geübt. Dieselbe Hilfe können die ATl. Typen wie den Aposteln so auch heut noch für das Verständnis der NTl. Heilsthatsachen gewähren.

Damit soll freilich einer willkürlichen und spielenden Typik, die eigentlich Allegorik ist, nicht das Wort geredet werden. Ehe an eine typische Deutung, namentlich für das Verständnis des N. T. gedacht werden kann, muß immer erst der Schlüssel zum Verständnis der gesetzlichen Institutionen, Sitten und Gebräuche, den die ATl. Offenbarung uns in die Hand giebt, gebraucht werden. Zuerst muß immer im Licht jener Offenbarung der geschichtliche Sinn und die Bedeutung derselben ermittelt werden. Dann erst kann man erkennen, ob und welche typische Bedeutung sie haben. Denn die Voraussetzung einer berechtigten Typik ist, daß ein und dieselbe Idee im Verlauf der Heilsgeschichte zuerst in vorläufiger, unvollkommener Weise sich verwirklicht hat und später der ganzen Fülle ihres Inhalts nach ins Dasein getreten ist. In einem solchen Falle ist die erste, unvollkommene Verwirklichung vermöge der die Heilsgeschichte beherrschenden und gestaltenden Teleologie ein weissagendes Vorbild, ein Typus der späteren vollkommeneren Verwirklichung der Idee des Gottesreichs. Die in einem Institute verkörperte Idee ist also das innere Band zwischen dem Typus und Antitypus; sie begründet das nicht ersonnene sondern objektiv gegebene vorbildliche Verhältnis des

Typus zu dem Antitypus. Darum muß jede typische Deutung von einem geschichtlichen Verständnis des innersten Wesens, des idealen Kerns des betreffenden Institutes oder Gebrauches ausgehen. Dann aber ist die typische Betrachtung auch berechtigt und fruchtbar für das Verständnis der NTl. Offenbarungswahrheit.

Litteratur.

Zum ganzen Pentateuch: Joh. Calvini in quinque libros Mosis commentarii, Genev. 1583, ed. 3. Joh. Clericus, Mosis prophetae libri ex translatione J. C., Amsterdam 1693. 1696. Tübingen 1733. Rosenmüller, Scholien, Leipzig 1821—24; unbrauchbar. Joh. Severin Vater, Kommentar über den Pentateuch, Halle 1802—1805. Mich. Baumgarten, theol. Kommentar zum Pentateuch, Kiel 1843. 1844. Knobel, 1852—61 erschienen; die Genesis in 4. Aufl. von Dillmann herausgegeben 1882; desgl. Exodus und Levitikus von Dillmann, 2. Ausg. 1880. Keils Kommentare 1861; teilweise in 3. Aufl. Lange's Bibelwerk: Genesis 1864. Exodus, Levitikus, Numeri 1874. Deuteronomium von F. W. J. Schröder, 1866.

Zur Genesis: Luther, Enarrationes in Genesin, lateinische Werke. J. Merceri in Genesin commentarius, Genev. 1598. Joh. Gerhard, comtr. super Genesin, Jena 1693. Fr. Tuch, Halle 1838; 2. Ausg. besorgt von Arnold und Merx 1871. Franz Delitzsch, Leipzig 1852; 4. Aufl. 1872.

Zum Deuteronomium: Joh. Gerhard, comment. super Deut., Jena 1657. Fr. W. Schultz, Berlin 1859. —

2. Abteilung des Kanons.

Die Nebiim.

Abschnitt I.

Die vorderen Propheten: נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים.

Kapitel I.

Das Buch Josua.

§ 30.

Inhalt und Plan des Buches Josua.

Das Buch Josua führt die Geschichtserzählung vom Tode Mosis bis zum Tode Josuas fort. Es hat aber wie der Pentateuch keinen rein geschichtlichen sondern daneben einen gesetzgeberischen Zweck. Nachdem der Pentateuch dargestellt hat, wie die eine Verheißung erfüllt worden ist, daß Israel zum großen Volk und zum Gottesvolk werden solle, will das Buch Josua über die Erfüllung der zweiten Verheißung, der Besitznahme Kanaans und Aufrichtung des Gottesstaats, berichten. Das Buch beschreibt den theokratischen Staat auf dem Boden des heiligen Landes so, wie er hinsichtlich seiner Grenzen und der Verteilung des Landes unter die Stämme sein sollte. Es ist also der theokratische Musterstaat, den es teils als einen zur Zeit Josuas in Kanaan aufgerichteten teils als einen noch aufzurichtenden beschreibt, nicht ohne vielfach darauf hinzudeuten, daß die geschichtliche Wirklichkeit der ideal gehaltenen Beschreibung auch da, wo sie die Form des Berichts über Geschehenes hat, nur in unvollkommener Weise entspricht.

Das Buch zerfällt in zwei Hauptteile: Teil 1 enthält die Eroberung des heiligen Landes Kap. **1—12**; Teil 2 die Verteilung desselben Kap. **13—21**; darauf folgt der Schlußbericht Kap. **22—24**.

Teil 1: Die Eroberung, Kap. **1—12**.

1. Vorbereitung dazu, Kap. **1—5**: Göttliche Aufforderung und Ermutigung an Josua zur Eroberung Kanaans, Aufgebot der drittehalb Stämme im Ostjordanland. Aussendung der Kundschafter Kap. **2**. Wunderbarer Übergang über den Jordan, Kap. **3** und **4**. Vornahme der bisher unterlassenen Beschneidung, erste Passahfeier im heiligen Land und Erscheinung des Fürsten der Engel an Josua, Kap. **5**.

2. Die Eroberung selbst Kap. **6—11**.

a) Eroberung der zwei ersten größeren Städte Jericho und Ai. Der Bannfluch höchsten Grades (חֵרֶם) kommt bei ihnen zur Anwendung, Kap. **6—8**. Am Schluß ein Bericht über die befohlene Erbauung eines Altars auf dem Berg Ebal und die Verkündigung von Segen und Fluch.

b) Freiwillige Unterwerfung der Gibeoniter, die sich durch List Verschonung erwirkten; geschichtliche Erklärung über den Ursprung der Tempelsklaven, Kap. **9**.

c) Summarischer Bericht über die Eroberung des übrigen Landes durch zwei Feldzüge Josuas im Süden und sodann im Norden Kanaans, Kap. **10** und **11**. Bei den eroberten Städten kommt der Bannfluch niedrigeren Grades zur Anwendung. Am Schluß des Berichts über jeden dieser Feldzüge wird in einer Schlußformel die Eroberung des betreffenden Landesteils als vollendet bezeichnet (**10**, 40—43. **11**, 16—20. 23).

d) Verzeichnis der besiegten Könige im Ost- und Westjordanland, Kap. **12**.

Teil 2: Die Verteilung des Landes, Kap. **13—21**. Sie geschieht im Alter Josuas. Der Bericht darüber besteht großenteils in geographisch-statistischen Beschreibungen der Grenzen und Nennung der Städte der einzelnen Stammgebiete.

1. An der Spitze steht ein Verzeichnis der noch nicht eroberten Landesteile, deren Umfang beträchtlich ist; dennoch sollen auch sie mitverteilt werden, **13**, 1—7. Sodann folgt die Beschreibung des Gebiets der zwei und ein halb Stämme im Ostjordanland.

2. Beschreibung des Gebiets der übrigen Stämme, Kap. **14—19**.

a) Auf den Eingang (**14**, 1—5) folgt nicht, wie man erwarten sollte, eine Beschreibung der Stammgebiete sondern ein Bericht über die Zuteilung Hebrons an Kaleb auf dessen Forderung. Indes erscheint Hebron noch nicht als erobert; Kaleb will es selber erobern. Am Schluß steht dieselbe Formel wie **11**, 23: „Das Land hatte

Ruhe vom Kriege;" gleichwohl führte Josua „viele Tage" (**11**, 18) d. h. lange Zeit Krieg mit den kanaanitischen Königen.

b) Beschreibung des Gebiets Judas; dabei wird noch einmal der Besitzungen Kalebs und seiner Eroberungszüge gedacht. Am Schluß ist die Stadt der Jebusiter (Jerusalem) als unerobert geblieben genannt, Kap. **15**.

c) Ebenso ausführlich wird das Stammgebiet von Ephraim und Manasse beschrieben, Kap. **16** und **17**. Auch hier werden einzelne Städte erwähnt, die unerobert blieben und auch in späterer Zeit nur zinspflichtig gemacht wurden (**16**, 10. **17**, 11—18). Die Folge ist eine Klage jener beiden Stämme über zu enges Stammgebiet und ihre ironische Abfertigung durch Josua. Überall erscheint hier die Eroberung des Stammgebietes nicht als Aufgabe des ganzen Volkes sondern als Aufgabe der einzelnen Stämme.

d) Hierauf wird die Aufrichtung der Stiftshütte in Silo und eine Rüge Josuas an die Stämme, daß sie in der Eroberung des Landes so lässig seien, erwähnt. Es werden Leute ausgesandt, um eine geographisch-statistische Beschreibung des noch nicht eroberten Landes aufzunehmen. Nachdem dies geschehen, wird dies noch uneroberte Land durchs Los unter die noch besitzlosen Stämme verteilt; ihre Stammgebiete werden aber nur in der Kürze beschrieben, Kap. **18** und **19**. — Die Schlußformel besagt, daß nunmehr die Austeilung des Landes vollendet war.

3. Kap. **20** und **21** enthält Verzeichnisse der Freistädte und Levitenstädte. Zuletzt wird wieder in einer Schlußformel gesagt (**21**, 43—45), daß die Kinder Israel das von Gott ihnen gegebene Land eingenommen und daß sie nach Überwindung aller Feinde Ruhe gehabt hätten.

Den Beschluß des Buches bildet Kap. **22—24**.

1. Entlassung der drittehalb Stämme ins Ostjordanland; Erbauung eines Altars durch sie am Jordan, Kap. **22**.

2. In einer Abschiedsrede Josuas (Kap. **23**) scheint manchmal die Eroberung des ganzen Landes vorausgesetzt zu sein, während anderwärts ausdrücklich noch nicht überwundene kanaanitische Völker erwähnt werden.

3. In einer letzten Rede erinnert Josua an die Gnadenführungen Gottes und legt dem Volke die Wahl vor, ob es Jhvh dienen wolle, oder den Göttern Therachs und ihrer mesopotamischen Vorfahren, oder den Göttern der Amoriter. Das Volk wählt Jhvh; Josua schließt

darauf einen Bund mit dem Volk und entläßt es. — Das Buch endet mit dem kurzen Bericht über den Tod und das Begräbnis Josuas, über das Begräbnis der Gebeine Josephs und Eleasars, Kap. **24**.

§ 31.

Kritische Analyse des Buches Josua.

1. Der Titel des Buches besagt nur, daß es von Josua handle. Daß das Buch von Josua selbst geschrieben sei, ist eine antiquierte, wohl von allen Theologen aufgegebene Ansicht. Der Talmud (Traktat baba bathra fol. 14, 2) sagt: Josua scripsit librum suum et octo versus in lege. Zuletzt verteidigte L. König diese Ansicht in den ATl. Studien, H. 1: Die Authentie des Buches Josua 1836. Allerdings kann der Schluß mit der Nachricht über Josuas Tod und Begräbnis nicht von Josua selbst herrühren; darum soll Eleasar V. 29—32 und aus gleichem Grunde Pinehas den Schlußvers V. 33 zugefügt haben. Keil und Hävernick begnügen sich, Josua einen Teil des Buches zuzuschreiben. Ersterer hält für den Verfasser des Buches in seiner gegenwärtigen Gestalt einen Israeliten, der zwar noch Augenzeuge der Begebenheiten war, aber es doch erst 20—25 Jahre nach dem Tode Josuas schrieb. Hävernick dagegen ist der Ansicht, daß der letzte Bearbeiter des Buches, welcher ältere Aufzeichnungen, namentlich von Josua herrührende, und die in **18**, 9 erwähnte geographisch-statistische Beschreibung der noch nicht eroberten Gebiete benutzt habe, nicht vor dem Verfasser von Richt. **1—16** gelebt und geschrieben haben könne. Diesen Verfasser setzt er in die Zeit bald nach Simson. Unser Buch müßte also noch etwas jünger sein.

Es liegen in der That keinerlei Gründe vor, welche zu der Annahme veranlassen, daß Josua das Buch geschrieben habe. Ein dahin lautendes Selbstzeugnis ist nicht vorhanden. Allerdings lesen wir **24**, 26: „und es schrieb Josua jene Worte in das Gesetzbuch Gottes". Indes ist hier jedenfalls nur von der Aufzeichnung der letzten Reden Josuas und seiner Schlußverhandlung mit dem Volk die Rede, d. h. von dem Inhalt von **23. 24**, 1—24, keinenfalls aber von unsrem ganzen Buche. — Ebensowenig finden sich sichere Spuren der Entstehung des Buches in der Zeit Josuas. Allerdings steht einmal im Kethib die erste Person Pluralis. Wir lesen **5**, 1: „als

die Könige hörten, daß Jhvh die Wasser des Jordans ausgetrocknet hatte vor den Söhnen Jsraels, bis wir hinübergegangen waren, da verzagte ihr Herz". Dies Wort עַד־עָבְרֵנוּ nimmt sich neben einer zweimaligen Erwähnung der Söhne Jsraels in demselben Verse sonderbar aus. Es lesen dafür nicht nur das Keri sondern auch 37 Handschriften und die alten Übersetzungen עַד־עָבְרָם. Und da die erste Person kurz vorher (**4**, 23) in einer Rede Josuas vorkommt, so liegt die Annahme nahe, daß obrenu an der Stelle **5**, 1 ein aus **4**, 23 entstandener Schreibfehler für obram ist. Jndes kann man dagegen geltend machen, daß auch Jos. **5**, 6 das Wort לָנוּ vorkommt, freilich in anderem Zusammenhang; dort heißt es vom Lande Kanaan: „welches Jhvh ihren Vätern geschworen hat, uns zu geben". Das aber kann auch ein späterer Schriftsteller schreiben. — Aber auch wenn obrenu (**5**, 1) kein Schreibfehler wäre, so stände es viel zu vereinzelt, um eine mit den Begebenheiten gleichzeitige Aufzeichnung erweisen zu können. Der Verfasser könnte die erste Person ebenso gebraucht haben wie der Dichter des 66. Psalms im 6. Vers von dem Durchgang durch das Rote Meer sagt: „dort freuten wir uns über Jhvh", sofern nämlich das Volk eine die einzelnen Geschlechter überdauernde Korporation ist, deren Thun und Leiden jede spätere Generation sich aneignen kann. Doch ist es am wahrscheinlichsten, daß das Suffix der ersten Person, selbst wenn es aus der Feder des Verfassers herrühren sollte, ein durch **4**, 23 veranlaßtes zufälliges Versehen ist.

Auch die Stelle **6**, 25 ist geltend gemacht. An dieser ist von der Rahab gesagt: „und sie wohnte in der Mitte Jsraels bis auf diesen Tag". Aber aus dieser Stelle kann nicht mit Sicherheit gefolgert werden, daß Rahab zur Zeit des Schreibers noch am Leben war. Bei der Unbestimmtheit, mit welcher die Formel „bis auf diesen Tag" oftmals angewendet wird, kann sie sich auch auf Rahabs Nachkommen beziehen. — Zudem würden beide Stellen jedenfalls nicht für das ganze Buch beweisen.

Daß das Buch in einer beträchtlich späteren Zeit abgefaßt ist, ergiebt sich aus sicheren Daten. Jos. **19**, 47 wird die in die Richterperiode gehörige Eroberung der Stadt Laisch oder Leschem durch die Daniten (vergl. Richt. **18**, 29) erwähnt. **10**, 13 ist als Quellenschrift für die Erzählung von dem Stillstand der Sonne das Buch des Redlichen סֵפֶר הַיָּשָׁר citiert. Dieselbe Schrift wird aber unter gleichem Titel und in derselben Weise auch 2. Sam. **1**, 18 als Quelle bezeichnet,

aus welcher das Klagelied Davids über den Tod Sauls und Jonathans entnommen ist. Da auch **10**, 12 Worte eines Liedes angeführt werden, so ist anzunehmen, daß jenes Buch wohl eine Liedersammlung war. Und die Stelle 2. Sam. **1** zeigt, daß es frühestens der davidischen Zeit angehören kann, sodaß unser Buch Josua noch jünger sein muß.

Man hat zwar zu der Annahme seine Zuflucht genommen, daß das Buch des Redlichen zur Zeit des Verfassers des Buches Josua eine noch unvollendete Liedersammlung gewesen sei, zu welcher das Lied Davids erst später hinzugekommen sei. Diese Annahme ist aber zu unwahrscheinlich, um einer Widerlegung zu bedürfen.

Jos. **9**, 23 ist das „Haus Gottes" erwähnt. Dabei ist an den Tempel zu denken, wie schon V. 27 zeigt, in welchem es heißt: „der Ort, den Jhvh erwählen wird." Indes ist diese Stelle nicht beweiskräftig, da V. 27 als ein späterer deuteronomischer Zusatz sich kennzeichnet. — Jedenfalls werden wir von Josuas Zeit herabgehen müssen, wenn es sich um die Bestimmung der letzten Bearbeitung des Buches handelt.

2. Daß auch das Buch Josua aus verschiedenartigen Bestandteilen zusammengesetzt sein muß, ergiebt sich schon aus der Inhaltsangabe. Denn wenn auch einzelne der Widersprüche, die uns entgegengetreten sind, daher rühren mögen, daß ein und derselbe Verfasser seiner Darstellung bald eine ideale Haltung gab, bald aber auch wieder die geschichtliche Wirklichkeit durchblicken ließ, so lassen sich doch keineswegs alle jene Widersprüche so erklären. So sind namentlich zwei Hauptwidersprüche nur aus der Verschiedenheit der Bestandteile, aus welchen das Buch zusammengesetzt ist, zu erklären:

a) Nach dem ersten Teil, namentlich nach Kap. **10** und **11**, hat Josua schon das ganze Land erobert, vergl. **10**, 40—43. **11**, 15—20. 23. Dazu stimmt **21**, 41—43. Dagegen ist nach **13**, 1—7. **18**, 3 ff. **23**, 4 ff. in der Zeit, in welcher Josua alt und wohlbetagt war, noch ein großer Teil des Landes unerobert, vergl. auch **17**, 14 ff. — Derselbe Widerspruch begegnet uns auch in betreff zweier Städte; es werden diejenigen Angaben, nach welchen diese Städte unerobert blieben, durch das Buch der Richter bestätigt. Hebron ist erobert nach **10**, 36 ff. **11**, 21; unerobert nach **14**, 13. **15**, 13 ff., in Übereinstimmung mit Richt. **1**, 10 f. Debir ist erobert nach **10**, 38 f. **11**, 21; dagegen unerobert nach **15**, 15 ff., in Übereinstimmung mit Richt. **1**, 11.

b) Nach dem ersten Teil führt Josua den Krieg an der Spitze des ganzen Volkes. Im zweiten Teil ist dagegen oft vorausgesetzt, daß die einzelnen Stämme für sich allein ihre Eroberungen zu machen hatten, und von Kaleb wird eine Eroberung auf eigne Faust berichtet: **14**, 12 ff. **15**, 13—19. 63. **17**, 11—18. Auch hier wird die letztere Darstellung durch das Buch der Richter (Kap. **1**) als die geschichtliche bestätigt.

c) Chronologische Differenzen finden sich in der Erzählung des wunderbaren Überganges über den Jordan. Nach Jos. **1**, 10 ff. erhalten die Schoterim den Auftrag, durch das Lager zu gehen und das Volk anzuweisen, sich mit Proviant zu versehen; denn in drei Tagen werde es über den Jordan gehen. Zwischen diesem Befehl und dem Flußübergang liegen also drei Tage. Und so lesen wir auch **3**, 2: „und es geschah nach Ablauf von drei Tagen, da gingen die Schoterim durch das Lager", um nämlich den Übergang anzubefehlen. — Damit stimmt nun der jehovistische Bericht nicht überein. Denn nach Kap. **2** sollen in der Zwischenzeit die Kundschafter ausgeschickt worden sein. Diese haben sich allein auf dem Gebirge drei Tage vor ihren Verfolgern versteckt gehalten (**2**, 16. 22), müssen also im Ganzen fünf Tage gebraucht haben. Sie werden von Schittim (**2**, 1) ausgesandt, von wo die Israeliten nach **3**, 1 auch aufbrechen. Von Schittim (vergl. Num. **25**, 1. **33**, 49) kommen sie an den Jordan und übernachten daselbst, bevor sie hinübergehen. Danach muß man erwarten, daß am folgenden Tage der Übergang stattfinden werde; und in der That spricht Josua **3**, 5: „morgen wird Jhvh Wunderbares thun". Es knüpft V. 5 also an V. 1 an, und **3**, 1 schließt an Kap. **2** an. Offenbar gehört die Stelle **1**, 10 ff. einer andern Quelle an, welche in **3**, 2 ff. sich fortsetzt.

Noch andre Spuren deuten auf verschiedene Quellenschriften: **3**, 17. **4**, 1a ist berichtet, daß das ganze Volk über den Jordan gekommen sei, während **4**, 10 wieder so gesprochen ist, als ob das Volk erst im Übergang begriffen wäre. — Ferner ist zweimal von zwölf Steinen die Rede, welche ein Denkmal des Übergangs über den Jordan sein sollten: nach dem einen Bericht (**3**, 12. **4**, 1b—8. 20—24) werden die Steine in die folgende Herberge mitgenommen und dann in Gilgal aufgestellt. Nach dem andern Bericht (**4**, 9) richtet Josua sie im Jordanbette selber an der Stelle auf, an welcher die Priester gestanden hatten. Schwerlich haben wir dabei an zwei verschiedene Denkmäler zu denken. — Ferner steht **4**, 1a ein Vorder-

satz, dem der Nachsatz fehlt: „und es geschah, als das ganze Volk über den Jordan gegangen war". Der Satz wird wieder aufgenommen V. 11a, und nun erst folgt der Nachsatz: „da zog die Lade Jhvhs und die Priester vor dem Volk her".

d) Noch deutlicher sondern sich zwei verschiedene Berichte in der Geschichte der Eroberung Ais Kap. 8. Nach beiden ist sie dadurch gelungen, daß Josua einen Hinterhalt westlich von der Stadt zwischen Ai und Bethel aufstellte. Aber der eine Bericht (8, 1—9) giebt die Menge der in den Hinterhalt gelegten Truppen auf 30 000 Mann an, der andre (V. 10—13) dagegen nur auf 5000 Mann.

e) Einen andren Widerspruch enthält der Bericht in Kap. **10** über den südlichen Feldzug Josuas. Schon **10**, 15 ist die Rückkehr Josuas und des israelitischen Heeres in das Lager von Gilgal berichtet. Trotzdem ist in den folgenden Versen von der weiteren Verfolgung der Feinde, dann V. 21 von der Rückkehr in das Lager zu Makeda und erst V. 43 von der Rückkehr in das Lager von Gilgal die Rede. — Auch heißt einer der amoritischen Könige (**10**, 3) Debir, König von Eglon. Dagegen wird V. 38 Debir als eine besondre Stadt mit einem eignen Könige nach der Stadt Eglon (V. 34) erwähnt.

§ 32.

Entstehung des Buches Josua.

1. Am leichtesten und sichersten läßt sich eine Anzahl von Bestandteilen der elohistischen Grundschrift des Pentateuchs erkennen. Namentlich im zweiten Teile des Buches findet sich eine Reihe größerer Stücke, welche sich durch Sprache und Darstellung, sowie durch Rückbeziehungen auf solche Stücke des Pentateuchs, welche der Grundschrift angehören, als ursprüngliche Bestandteile der letzteren kennzeichnen.

Dahin gehören die Stücke **13**, 15—**14**, 5. Kap. **15**—**21**. Hier ist die Ausführung der der Grundschrift angehörigen Anordnungen Num. **34** berichtet. Dieser Anordnung entsprechend wird die Verteilung des Landes durch Eleasar, Josua und zwölf Stammhäupter durchs Los vollzogen. Auch sind die Stammgebiete ebenso beschrieben, wie die Grenzen des heiligen Landes Num. **34** angegeben sind. Dazu bezieht sich **17**, 3—6 ausdrücklich auf die ebenfalls der Grundschrift zugehörige Bestimmung Num. **27**, 1—11 (vergl. Num. **36**) betreffend die Erbtöchter Zelophchads zurück. — Auch ist **13**, 22 von dem

Schicksal Bileams ebenso gesprochen wie in den Stellen Num. **31**, 8. 16, die der Grundschrift angehören. — In Kap. **20** und **21** ferner wird die Ausführung der Anordnungen über die Freistädte und die Levitenstädte in dem der Grundschrift zugehörigen Stück Num. **35** berichtet. Die Freistädte heißen auch hier עָרֵי הַמִּקְלָט Asylaufnahmsstädte, wie in Num. **35**, 6 ff. Der Deuteronomiker dagegen, der die hier noch einmal berichtete Aussonderung dieser Städte im Ostjordanlande erzählt, gebraucht diesen Ausdruck nicht (vergl. Deut. **4**, 41 ff. und das Gesetz Deut. **19**). Auch sonst weist Sprache und Inhalt von Jos. **20** auf Num. **35** zurück; so z. B. der Ausdruck מַכֵּה־נֶפֶשׁ ist beiden Stellen gemein. Ebenso die Bestimmung, daß der Totschläger vor das Gericht der Gemeinde gestellt und von ihr abgeurteilt werden solle, während davon Deut. **19** nichts erwähnt ist. Ferner soll nach jenen beiden Stellen der Totschläger bis zum Tode des jedesmaligen Hohenpriesters in der Asylstadt bleiben; auch diese Bestimmung findet sich Deut. **19** nicht. — Ebenso kann man sich leicht durch eine Vergleichung überzeugen, daß Kap. **21** sich durchaus auf Num. **35** zurückbezieht.

Schwieriger ist es im ersten Teil des Buches die Bestandteile der Grundschrift mit Sicherheit auszumitteln. Sicher gehört ihr an der Bericht über die erste Passahfeier im heiligen Lande, Jos. **5**, 10—12. Dafür spricht in V. 11 der Ausdruck בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה sowie die Rückbeziehung auf Lev. **23**, 14; in V. 12 die Rückbeziehung auf Ex. **16**, 35.

Für die Abfassungszeit der Grundschrift erhalten wir bei der Prüfung der aus ihr entnommenen Abschnitte des Buches Josua kein andres Resultat als das bisher gewonnene. Daß das Stammgebiet Judas am ersten und ausführlichsten beschrieben wird, ließe sich erklären, auch wenn es noch keinen König aus dem Stamm Judas gab. Von Bedeutung ist dagegen die ausführliche Beschreibung des Stammgebietes Benjamins, dessen Stamme der erste König Saul angehört. Aus den Stellen **18**, 16 und 28, in denen Jerusalem mit הַיְבוּסִי bezeichnet ist, darf man auf ein relatives Alter der Grundschrift schließen. Denn erst nachdem David, der zuerst in Hebron, dem Wohnorte Abrahams, residiert, im achten Jahre seiner Regierung die Stadt der Jebusiter eingenommen, führte sie den Namen Jerusalem, 2. Sam. **5**, 5.

In diesen der Grundschrift zugeeigneten Abschnitten finden sich freilich einzelne kleine Stücke, welche ihr nicht angehören. Ihr

abzusprechen ist namentlich der Bericht über Kalebs Eroberungen **15**, 13—19, ein Stück, welches den Zusammenhang unterbricht und wörtlich in Richt. **1**, 10—15. 20 wieder vorkommt. — Ferner die Notizen über die unerobert gebliebenen Städte: **15**, 63 (Jerusalem). **16**, 10 (Geser). **17**, 11—13. 14—18. Diese Stellen passen nicht recht zu dem Inhalt der angeführten Kapitel, indem nach den Überschriften der Vollzug der mosaischen Anordnungen über die Verteilung des Landes berichtet werden soll. Auch diese Notizen kehren wörtlich und durch Angabe noch andrer nicht eroberter Städte vervollständigt Richt. **1**, 21. 27—36 wieder.

Das doppelte Vorkommen dieser Stellen läßt sich in dreifacher Weise erklären:

1) Der Verfasser von Richt. **1** kann die betreffenden Stücke aus dem Buche Josua entnommen haben; so Stähelin, Kritische Untersuchungen, S. 102. Dagegen spricht, daß das eine Stück (**15**, 13—19) den Zusammenhang unterbricht, und daß die andern Verse an ihrer jetzigen Stelle im Buche Josua wenigstens nicht zu dem Inhalt passen, der in jenen Kapiteln berichtet werden soll. Da jene Stücke aber im Buch der Richter Kap. **1** ganz an ihrer Stelle stehen und hier vollständiger enthalten sind, so machen sie den Eindruck, daß sie ihre ursprüngliche Stelle nur Richt. **1**, nicht im Buche Josua haben.

2) Eine andre Möglichkeit ist, daß sie aus dem Buch der Richter von einem Redaktor oder dem Verfasser des Buches Josua in sein Werk aufgenommen worden sind. Dies ist Hävernicks und Bertheaus Ansicht. Doch entscheidet dagegen der Umstand, daß in dem nicht der Grundschrift zugehörigen Vers **13**, 13 in ganz gleicher Weise auch die unerobert gebliebenen Städte des Ostjordanlandes angegeben sind, während sie Richt. **1** fehlen. So erweisen sich die Angaben im Buche Josua als die genaueren.

3) Man wird somit zu einer dritten Annahme gedrängt, daß diese Notizen ursprünglich in einer älteren Schrift gestanden haben, und aus dieser von beiden Schriftstellern entlehnt worden sind. Dies ist Ewalds Meinung, und sie ist die richtige. Wir werden demnach anzunehmen haben, daß der Redaktor des Buches Josua diese Notizen aus einer alten Quellenschrift entnommen und in die Grundschrift eingerückt hat. Jedenfalls sind sie aus letzterer auszuscheiden.

Ebenso ist der seinem Inhalte nach mit den eben ausgeschiedenen Stücken verwandte Abschnitt **17**, 14—18 der Grundschrift abzusprechen. Es mag ein altes Stück sein.

2. Sehr wahrscheinlich ist, daß im ersten Teil des Buches noch eine andre Schrift benutzt ist, die wohl älter war als die Grundschrift. Namentlich scheint das Verzeichnis der besiegten Könige **12**, 9—24 eine alte Urkunde zu sein. Denn es sind darin, allerdings nur nach ihren Städten, 31 Könige genannt, von deren Besiegung sonst nirgends etwas berichtet wird, sodaß sich dies Verzeichnis zu der vorausgehenden ausführlicheren Geschichtsdarstellung ähnlich verhält, wie das Stationenverzeichnis Num. **33** zu dem ausführlicheren Bericht über die Geschichte der Wüstenwanderung. — Aber auch in den vorausgehenden Kapiteln kommen einzelne Züge vor, die der Verfasser derselben aus einer alten, nicht lange nach den erzählten Ereignissen entstandenen Schrift entnommen haben muß; wenigstens gilt dies von den Kapiteln **10** und **11**. Dahin gehören die Stücke **10**, 3 ff., wo auch die Namen von fünf Königen angeführt sind; wohl auch **10**, 6—11: Gott hilft den Israeliten durch Hagel; **11**, 1—9 der Bericht von der Überwindung des Königs Jabin von Hazor; hier werden ebenfalls einige sonst unbekannte Königsnamen genannt und berichtet, daß Josua die Rosse der überwundenen Feinde gelähmt und ihre Kriegswagen verbrannt habe. Der Umstand, daß in der Aufzählung der besiegten Könige Kap. **12** dieselbe Reihenfolge beobachtet wird wie in dem Bericht über Josuas Siege Kap. **6—11**, indem nach Jericho und Ai zuerst V. 12—16 die südlichen Städte, dann V. 16—24 die nördlichen von Bethel an aufgezählt werden, erweckt ein günstiges Vorurteil für die geschichtliche Glaubwürdigkeit des letzteren Berichts. Dieser alten Quelle gehört vielleicht auch der oben erwähnte Abschnitt **17**, 14—18 an. — Es ist möglich, daß die alte Quellenschrift, welche die Grundlage dieser Darstellungen bildet, dieselbe ist, aus welcher auch Gen. **14** herstammt. Wenigstens erinnert die Darstellung in Jos. **10**, 3. 5. **11**, 1 an jenen Kriegsbericht aus der Genesis. Noch wahrscheinlicher ist, daß eben aus ihr sowohl Richt. **1** als auch die unter Nr. 1 besprochenen Notizen des Buches Josua nebst der eben genannten Stelle **17**, 14—18 entnommen sind.

3. Den dritten Bestandteil des Buches Josua machen die ausführlicheren Erzählungen im ersten Teil aus, deren Grundlage die Nachrichten jener alten Quellenschrift bilden. Dieselben rühren, soweit

die Hand des Deuteronomikers nicht im Spiel ist, von anderen Verfassern her, und zwar teilweise wahrscheinlich von den Verfassern der jehovistischen und elohistischen Ergänzungsschrift des Pentateuchs, und sind wohl schon von dem Redaktor der vier ersten Bücher des Pentateuchs miteinander und mit den Stücken der Grundschrift verbunden worden. Namentlich läßt sich die Hand des Jehovisten hier und dort erkennen. So erinnert der Befehl Jos. **3**, 5: „heiligt euch morgen" an Ex. **19**, 10. Es erinnert die Darstellung des Durchgangs durch den Jordan im ganzen und in einzelnen Ausdrücken an den Bericht über den Durchgang durch das Rote Meer, vergl. namentlich **3**, 13. 16 mit Ex. **15**, 8. Ferner Jos. **3**, 10 vergl. mit Gen. **15**, 19 ff. Auch Jos. **4**, 6. 21 zeigt sich dieselbe Hand, welche Ex. **12**, 26. **13**, 14 geschrieben hat: „wenn eure Kinder euch danach fragen" u. s. w. Zu Jos. **10**, 21 vergl. Ex. **11**, 7. Der Bericht Jos. **5**, 2—8 erinnert an Ex. **4**, 24—26, auch findet sich V. 6 die jehovistische Redensart: „das Land fließend von Milch und Honig". Noch sicherer erkennt man die Hand des Jehovisten in Jos. **5**, 13—15, dem Bericht über die Erscheinung des Fürsten der Heerscharen Jhvhs: in V. 13 kommt eine aus Num. **22**, 23 entnommene Ausdrucksweise vor, und V. 15 ist wörtlich gleichlautend mit Ex. **3**, 5. Zu Jos. **10**, 8 vergl. Num. **21**, 34.

Daß die elohistische Ergänzungsschrift auch die Geschichte der Eroberung des heiligen Landes dargestellt haben muß, zeigt die auf die ihr zugehörigen Stellen Gen. **33**, 18—20. **50**, 24—26. Ex. **13**, 17—19 zurückweisende Nachricht über die Bestattung der Gebeine Josephs. Allem Anschein nach haben wir im Buche Josua die Fortsetzung der Erzählung des Pentateuchs vor uns. In diesem Sinne redet man jetzt vielfach vom Hexateuch.

4. Der jüngste Bestandteil des Buches Josua rührt ohne Zweifel von der Hand des Deuteronomisten her. Einige Stücke des Buches weisen so sehr alle charakteristischen Eigentümlichkeiten des Deuteronomiums auf und beziehen sich so ausdrücklich auf dasselbe zurück, daß man notwendig eine deuteronomistische Überarbeitung des Buches Josua annehmen muß. Auf die vielfachen Berührungen mit dem Deuteronomium wurden schon die alten Rabbinen aufmerksam, vergl. Fürst S. 11. Einige dieser Stücke sind dabei in einer Weise eingeschoben, welche deutlich verrät, daß ihr Verfasser schon ein älteres ausführliches Werk vor sich hatte; dieses hat er überarbeitet und seine Zusätze an Stellen, die ihm passend

schienen, eingeschoben. Die Schlußredaktion des Pentateuchs durch den Deuteronomisten ist also auch die Zeit der letzten Bearbeitung des Buches Josua.

Am leichtesten ist die Stelle Jos. 8, 30—35 als ein deuteronomistischer Einschub zu erkennen. Hier wird die Ausführung der Anordnung Deut. 27, 5 ff. berichtet. Es kommt die deuteronomische Bezeichnung der Priester durch „die Priester die Leviten" in V. 33 vor. Zu V. 35 ist Deut. 31, 12 zu vergleichen. Als ein späteres Einschiebsel in eine ausführlichere Darstellung der Geschichte Josuas giebt sich diese Stelle deutlich kund, indem die Worte, mit denen Kap. 9 beginnt, sich unmöglich auf den Inhalt dieser Stelle, die unmittelbar vorausgeht, beziehen können. Kap. 9, 1 kann sich nur auf die vor jener Stelle berichtete Eroberung von Ai beziehen. Das deuteronomische Einschiebsel unterbricht also den Zusammenhang.

Vom Deuteronomisten rührt ferner her das ganze Kap. 1, wie die Sprache und Darstellung zeigt. Nur V. 1. 2. 10 und 11 gehört der älteren Grundlage an. Namentlich kommt überaus häufig die für das Deuteronomium charakteristische Aufforderung vor: „sei stark und tapfer"; ferner: „das Gesetz bewahren, es zu thun"; „vom Gesetz nicht weichen weder zur Rechten noch zur Linken", u. a. m. Zu V. 8 vergl. Deut. 17, 11 f. 28, 14. In V. 15 steht der deuteronomische Ausdruck אֶרֶץ יְרֻשָּׁה, vergl. Deut. 2, 5. 9. 12. 19 f. Zum Ganzen vergl. Deut. 31, 1—8.

In andern Stellen zumal in der ersten Hälfte des Buches Josua finden sich sichere Spuren einer deuteronomistischen Überarbeitung. So in Kap. 3 und 4. Darauf deutet die Formel „die Priester die Leviten" 3, 3; die ständige Bezeichnung der Bundeslade durch „Lade des Bundes Jhvhs"; nur einmal (4, 16) findet sich die nichtdeuteronomische Bezeichnung: „Lade des Zeugnisses". — Ferner finden sich deuteronomische Zusätze in 8, 27. In 9, 27 erweisen sich die Schlußworte: „an dem Orte, welchen er erwählen wird" auch grammatisch betrachtet als ein lose beigefügter Zusatz. Ferner 10, 25—27. 13, 14. 33, vergl. Deut. 10, 9. 18, 2. — Auch der Einschub 14, 6—15 gehört dem Deuteronomium an. V. 9 stimmt nämlich wörtlich überein mit Deut. 1, 36; in beiden Stellen steht der eigentümliche Ausdruck: מִלֵּא אַחֲרֵי יהוה; im Bericht von den Kundschaftern Num. 14 ist aber von der dem Kaleb gegebenen Zusage Mosis nichts zu lesen. Die ganze Rede Kalebs ist außerdem in echt deuteronomischem Ton gehalten. Vor allem unterbricht

dies Stück den Zusammenhang. In **14**, 5 heißt es: „wie Jhvh Mosi geboten hatte, so thaten die Söhne Israels und teilten das Land". Aber die näheren Angaben der Verteilung, die man erwarten sollte, folgen erst **15**, 1. Dazwischen ist die Verhandlung Kalebs mit Josua eingeschoben. Endlich ist auch über Kaleb, seinen Anteil und seine Eroberungen **15**, 13 ff. noch einmal berichtet, und dieser zweite Bericht erweist sich seinem ganzem Charakter nach als der ältere und ursprünglichere.

Vom Deuteronomisten ist auch Jos. 18, 7 überarbeitet. Von seiner Hand finden sich auch einige Zusätze in Kap. **20** und **21**; so auch **20**, 3 wegen בִּבְלִי־דַעַת, V. 4. 5 und ein Teil von V. 6. **21**, 41—43. Merkwürdigerweise fehlen diese Zusätze in der Septuaginta, sodaß der Text derselben der Stelle Num. **35**, 11. 12 genau entspricht. Hollenberg, der zuerst dieses Fehlen jener Zusätze bemerkte, folgert daraus in seinem Programm (S. 15), daß diese Zusätze nach dem Deuteronomium erst in einer Zeit gemacht seien, die später ist als die Entstehung der alexandrinischen Übersetzung der Septuaginta. Indes geht dieser Schluß zu weit; er gilt nur für das hebräische Manuskript, welches die griechischen Übersetzer benutzten. Vergl. Joh. Hollenberg, der Charakter der alexandrinischen Übersetzung des Buches Josua und ihr textkritischer Wert, Moers 1876. Hollenberg, die deut. Bestandteile des Buches Josua, Stud. u. Krit. 1874, H. 3. — Diese Zusätze in Kap. **20** und **21** zeigen in interessanter Weise den deuteronomistischen Einfluß, somit kann die Grundschrift nicht der nachexilischen Zeit angehören. — Vom Deuteronomisten ist auch **22**, 4 und 5 überarbeitet. Kap. **23** gehört ihm größtenteils an. Es ist eine Ermahnungsrede, die er am Schlusse des Buches entsprechend der Anfangsrede in Kap. **1** Josua in den Mund gelegt hat. Hier finden sich Redensarten wie דבק בִּיהוה, V. 8 und 12; „behütet eure Seelen", V. 11 u. s. w.

Das Schlußkapitel (**24**) dagegen gehört dem Deuteronomisten nicht an; es enthält eine ihm fremde Sprach- und Denkweise. Es zeigt Verwandtschaft mit Stellen wie Deut. **31**, 14—23. Gen. **35**, 2. 4. 7, die dem vordeuteronomischen Redaktor des Pentateuchs angehören. Wohl aber finden in Kap. **24** sich deuteronomische Zusätze wie V. 1. 9 f. 13 (vergl. denselben Gedanken in Dent. **6**, 10 f.). V. 31.

Schließlich sei noch erwähnt, daß Hollenberg in seinem Programm (S. 14) fünf Städtenamen in Jos. **15**, 26—28 als einen

späten Zusatz aus Nehem. **11**, 26. 27 nachgewiesen hat. Mit diesem Nachweis hat er das Rätsel gelöst, daß Jos. **15**, 32 die Summe der Städte Judas auf 29 angegeben ist, während es nach unserm jetzigen Text 34 resp. 35 Städte sind.

§ 33.

Das Buch Josua als Geschichtsurkunde.

Die Betrachtung des Buches als Offenbarungsurkunde wird am Ende des ganzen Abschnitts nachgeholt werden. Über die Beschaffenheit des Buches Josua als Geschichtsurkunde ist zu sagen, daß auch hier die Geschichte von der Idee der Theokratie aus beleuchtet ist: der theokratische Pragmatismus beherrscht die Darstellung. Im allgemeinen hat die Erzählung geschichtlichen Charakter. Namentlich läßt sich, wenn man den Bericht über Josuas Eroberungen und die Notizen über die unerobert gebliebenen Städte und Landstriche vergleicht, der Verlauf der Besitznahme Kanaans noch mit aller Sicherheit erkennen. Auch machen Erzählungen wie die von den Kundschaftern und von den Gibeoniten ganz den Eindruck treuer geschichtlicher Überlieferung.

Jedoch ist nicht der ganze Inhalt des Buches streng geschichtlich. Zumal die Stellen, in welchen dem an der Spitze des gesamten Volkes kämpfenden Josua die Eroberung des ganzen Landes zugeschrieben wird, können nicht streng geschichtlich sein, da andre Stellen des Buches selbst uns den durch das Buch der Richter bestätigten Aufschluß geben, daß noch viele Orte im Lande unerobert blieben, und daß nach den ersten Feldzügen die weitere Eroberung derselben als Aufgabe der einzelnen Stämme betrachtet ward. Ungeschichtlich ist namentlich der Bericht über die Eroberung Hebrons und Debirs durch Josua (**10**, 36 ff. **12**, 10. 13), da diese Städte erst später durch Kaleb eingenommen wurden (Richt. **1**, 10 ff). Der Bericht über die Besiegung des Königs Jabin von Hazor wird durch Richt. **4** verdächtig.

Namentlich sind auch hier sagenhafte Elemente in die Geschichtsüberlieferung eingedrungen, indem die Geschichte Josuas idealisiert wurde. Teilweise war dabei im Spiel das unbewußte Streben der Volkserinnerung, die Geschichte Josuas zum Gegenbild der mosaischen Geschichte zu machen. So ist die Erinnerung an den Übergang über den Jordan als Gegenstück zu dem Durchgang durch das

Rote Meer dargestellt. So ist die Erscheinung des Engelfürsten an Josua (**15**, 13 ff.) ein Gegenbild zu der in Ex. **3** erzählten Berufung Mosis. Beidemal findet die Offenbarung an dem Hauptschauplatz der Berufsthätigkeit des betreffenden Mannes statt: bei Mose am Sinai, bei Josua nach dem Betreten des Bodens Kanaans. Beidemale steht sie auch sonst in unmittelbarer Beziehung zu dem eigentümlichen Beruf Mosis und Josuas. Beidemale spricht der Erscheinende das Wort: „ziehe deine Schuhe aus" u. s. w.

Während als geschichtlich gelten mag, was Jos. **10**, 11 von den Hagelsteinen berichtet ist, durch welche noch viele vor den Israeliten geflohene Feinde getötet wurden, so ist zu den sagenhaften Zügen die Wundererzählung von dem Stillstand der Sonne Jos. **10**, 12—14 zu rechnen, bei welcher die Entstehung des sagenhaften Zuges noch ersichtlich ist. Der Verfasser beruft sich nämlich bei seinem Bericht über den Sonnenstillstand auf das Buch des Redlichen und führt aus demselben die jedenfalls dichterischen Worte an:

Sonne stehe still in Gibeon,
Und Mond im Thale Ajjalon.
Und die Sonne stand still
Und der Mond blieb stehen,
Bis das Volk sich an seinen Feinden rächte.

In diesen im Buch des Redlichen stehenden Liederworten war nur in bildlich-poetischer Weise von einem Stillstehen der Sonne und des Mondes gesprochen. Der Mond ist neben der Sonne nur dem Parallelismus zu lieb genannt, wie in Ps. **121**, 6. Der Vers enthält wohl nur den dichterischen Ausdruck des Gedankens, daß die Sonne nicht eher untergegangen sei, bis die Feinde völlig geschlagen waren. Diesen poetischen Ausdruck hat aber entweder die Volksüberlieferung oder der Verfasser buchstäblich verstanden. Die Wahrscheinlichkeit spricht mehr für den Verfasser des Buches wegen der Berufung auf das Buch des Redlichen.

Früher nahm man ein wirkliches wunderbares Stillstehen der Sonne an. So schon im Buche Sirach (**46**, 5). Seit der Entdeckung des Kopernikus behauptete man, es habe in Wahrheit ein Stillestehen der Erde und nur ein scheinbares Stillestehen der Sonne stattgefunden. Das aber würde eine völlige Revolution der Elemente bedeuten. Hävernick und Hengstenberg nehmen mit Herder an, es sei hier gar kein Wunder berichtet; vielmehr enthalte die Stelle V. 12—15, die ganz aus jenem Liederbuch entnommen sei, nur eine dichterische Schilderung des Faktums: die Worte Josuas seien nur ein poetisch ausgedrückter Wunsch, daß die

Sonne nicht eher untergehen möge, als bis die Feinde besiegt seien. Und nur von der Erfüllung dieses Wunsches seien auch die folgenden Worte zu verstehen. Die Stelle sei ganz so auszulegen wie Richt. **5**, 20, wo es im Liede Deboras heißt: „Vom Himmel kämpften, die Sterne aus ihren Bahnen kämpften wider Sisera", oder wie die Stelle Hab. **3**, 11: „Sonne, Mond bleiben in ihrer Wohnung". Allerdings sind die dichterischen Worte aus dem Buch des Redlichen nach Analogie dieser Stellen auszulegen. Aber die rein prosaischen Worte: „und es blieb stehen die Sonne mitten am Himmel und eilete nicht unterzugehen fast einen ganzen Tag; und es war kein Tag wie dieser vorher und nachher, indem Jhvh auf die Stimme eines Mannes hörte; denn Jhvh stritt für Israel" — kann man unmöglich als Bestandteil des Liederstücks betrachten. Ebenso unmöglich ist es aber, wenn man nicht in der rationalistischen Art von Paulus interpretieren will, diese Worte mit Keil und Hävernick so zu verstehen, daß das Wunder in das Gebiet des Psychologischen verlegt wird: Josua und dem Volke sei dieser Tag länger als jeder andre erschienen. Indes wird von ihnen die Möglichkeit eines objektiv-thatsächlichen wunderbaren Vorgangs nicht in Abrede gestellt. Denn die Worte des Berichts kann man nur von einem wirklichen wunderbaren Stillestehen der Sonne verstehen. Dann haben wir aber einen an das Lied sich anknüpfenden sagenhaften Zug darin zu erkennen.

Also ohne einzelne sagenhafte Ausschmückungen ist auch die im Buch Josua berichtete Geschichte nicht geblieben.

Nachträglich sei erwähnt, daß auch die Samaritaner ein Buch Josua besitzen. Kap. **1—12** desselben entspricht unserm Abschnitt Num. **22—32**, und Kap. **13—24** unserem Buch Josua. Es ist arabisch, aber mit samaritanischer Schrift geschrieben. Es führt die Geschichte bis auf Alexander Severus herab, und ist voll jüdischer Fabeln und speziell samaritanischer Legenden: Josua soll den Tempel auf dem Garizim erbaut haben. Schon unter Eli hätten sich die Juden von den Samaritern getrennt. Eli und Samuel waren Abtrünnige u. s. w. Auch weiß das Buch von einer Gesandtschaft des persischen Königs Schaubeck an Josua, von dessen Zaubereien und einem Kriegszug Josuas gegen ihn zu erzählen. Jedenfalls ist das Buch nicht vor dem siebenten Jahrhundert nach Chr., sondern erst geraume Zeit nach Muhammed geschrieben, da der Koran auf dasselbe Einfluß gehabt hat. Die einzige Handschrift befindet sich in Leyden. Vergl. Hengstenberg, Beiträge II, S. 30 ff. Gesenius, de Samaritanorum theologia, Halle 1822.

Litteratur.

Das Werk des Kanzlers Andreas Masius von Kleve: Josuae imperatoris historia illustrata atque explicata, Antwerpen 1574. Clericus, 1708. 1733. Rosenmüller, Scholien 1833. Kommentar von Maurer, Stuttgart 1831. Keil, Kommentar, Erlangen 1847. 1863. Knobels Kommentar 1861.

Kapitel II.

Das Buch der Richter.

§ 34.

Name, Inhalt und Plan des Buches der Richter.

Der Name des Buches שֹׁפְטִים, κριταί bezieht sich nicht auf den Verfasser desselben, sondern auf seinen Inhalt. Im Hauptteil des Buches ist die Geschichte der Männer erzählt, welche man schophtim zu nennen pflegte. Mit diesem Namen stimmt überein der Name der Sufeten, der höchsten Obrigkeit in Karthago. Auf einer karthagischen Inschrift ist das Wort auch שפט geschrieben; sufes bei Livius. Jedoch nehmen die hebräischen schophtim nicht dieselbe Stellung ein wie die karthagischen Sufeten. Sie sind keine ständige Obrigkeit. Vielmehr sind sie in Zeiten der Bedrängnis vom Geiste Jhvhs getriebene Führer und Erretter des Volks, welche wenigstens teilweise auch nach ihrer Rettungsthat als Volks- oder Stammhäupter geehrt werden. Daher besorgen sie dann auch eigentlich richterliche Geschäfte, wie dies von Debora bereits aus der Zeit vor ihrer Rettungsthat bezeugt ist (Richt. 4, 5).

Unser Buch will die Periode zwischen den Begründern der Theokratie, Mose und Josua, und dem Wiederhersteller derselben, Samuel, als eine Zwischenzeit der Anarchie und Gesetzlosigkeit, des politischen und religiösen Verfalls darstellen, in welcher doch der treue Bundesgott, so oft Israel zu ihm umkehrte, durch die Richter als seine außerordentlichen Organe seines Volkes sich annahm, sodaß die Existenz des Volks und des Reiches Gottes durch immer neue Beweisungen der göttlichen Hilfe gesichert blieb.

Das Buch beginnt mit einer Einleitung, der der Hauptteil folgt, an welchen ein Anhang sich anschließt.

I. Die Einleitung Kap. **1**—**2**, 5. Sie enthält kurze Notizen über Eroberungen der Stämme Juda und Ephraim und namentlich über unerobert gebliebene Städte. Den Beschluß des Kapitels macht die Nachricht, daß die Daniter von den Amoritern aus ihren Wohnsitzen verdrängt worden seien. Das ganze Kapitel hat im Organismus des Buches den Zweck, die im folgenden Hauptteil und Anhang berichtete Geschichte zu erklären. Die Hauptsache sind die Angaben über die von Manasse, Ephraim, Sebulon, Asser und Naphthali unerobert gelassenen Städte sowie über die inmitten der Israeliten wohnenden Kanaaniter. Hierdurch sollen wir im voraus mit der Ursache des politischen und religiösen Zerfalls des Volkslebens bekannt gemacht werden. Aber auch die übrigen Notizen haben teilweise ihre bestimmte Zweckbeziehung auf andre Teile des Buches. So soll die Erzählung von Othniel, dem jüngeren Bruder Kalebs, in **1**, 12—15 auf den Bericht von seiner Richterthätigkeit **3**, 7—11 vorbereiten. Ebenso ist **1**, 16 eine Notiz über die Niederlassung der von dem Schwiegervater Mosis abstammenden Keniter gegeben, weil Sisera von einem kenitischen Weibe getötet wird (**4**, 17 ff. **5**, 24—27). Auch die Nachricht über die Daniten (**1**, 34 ff.) soll wohl bereits auf die Erzählung in Kap. **17** und **18** hindeuten.

Kap. **2**, 1—5 wird berichtet, daß der Bote Jhvhs, d. h. ein Prophet (nicht ein Engel), von Gilgal kommend den Israeliten ihre Sünde vorgehalten habe, die darin bestand, daß sie gegen den göttlichen Befehl einen Bund mit den Kanaanitern geschlossen und ihre Altäre nicht zerstört hätten. Darum werde Gott jene auch nicht vor ihnen hertreiben, sondern sie würden für Israel zu Stacheln und ihre Götter zu Fallstricken werden. Das Volk weint bei dieser Predigt, daher wird die Stätte Bochim genannt. — Das Stück enthält das deutende Gotteswort zu dem in der zweiten Hälfte des 1. Kap. berichteten Thatbestand.

II. Der Hauptteil **2**, 6—**16**.

Er beginnt mit einem nochmaligen Eingang **2**, 6—**3**, 6. Zuerst wird noch einmal berichtet, was teilweise in denselben Worten schon Jos. **24**, 28—31 geschrieben steht, daß das Volk Jhvh treu war, so lange Josua und seine Zeitgenossen lebten. Nach seinem Tode und Begräbnis, die erwähnt werden, kommt aber eine andre Generation auf, die Jhvh nicht kennt und seine Thaten nicht geschaut hat (V. 6—10). Dann folgt eine kurze pragmatische Übersicht der Geschichte, die dargestellt werden soll (V. 11—22): Israel dient den Baalim; Gott

zürnt und giebt sie in die Hand ihrer Feinde. Er erweckt aber nach einiger Zeit Richter, welche das Volk befreien. So lange der Richter lebt, bleiben die Israeliten treu und haben Ruhe. Aber nach dem Tode des Richters fällt Israel wieder ab und wird aufs neue gestraft. In diesen Sätzen ist die Summa der Geschichte der Richterperiode zusammengefaßt, und damit sind auch die pragmatischen Gesichtspunkte angegeben, unter welche die einzelnen Erzählungen gestellt werden. Darum erscheinen refrainartig am Anfang mehrerer Erzählungen die Worte aus V. 11: „da thaten die Kinder Israel, was übel war vor dem Herrn, und dienten den Baalim“ (vergl. **3**, 7. 12. **4**, 1. **6**, 1. (8, 33 ff.) **10**, 6. **13**, 1), und ebenso am Schluß die Worte: „und das Land hatte Ruhe 40 (oder 80) Jahre“, vergl. **3**, 11. 30. **5**, 31. **8**, 28. — Das anschließende Stück **2**, 23—**3**, 6 enthält eine nochmalige Aufzählung der im Lande unüberwunden gebliebenen Völker, mit denen Israel sich verschwägerte. Durch diese Verbindungen ließ es sich zur Abgötterei verführen. Auffallend ist, daß in diesem Stück als Zweck des Verbleibens dieser Völker in Kanaan ein doppelter angegeben wird: neben dem Zweck, daß die Treue der Israeliten auf die Probe gestellt werden solle, auch der andre, daß die spätere, des Krieges nicht gewohnte Generation dadurch im Kriege geübt werden solle.

Dann werden zwölf Richter als auf einander folgend mit chronologischen Angaben über die Zeit ihres Richteramts und über die zwischen einzelnen von ihnen liegenden Zeiten der Drangsal aufgeführt. Aber nur über sieben (eigentlich nur fünf) derselben wird Ausführlicheres berichtet.

1. Bedrängnis durch Kuschan Rischathaim, König von Mesopotamien, 8 Jahr lang. Errettung durch Othniel aus Juda, Kalebs jüngeren Bruder; sein Richteramt dauert 40 Jahre, **3**, 7—11.

2. 18jährige Bedrängnis durch den Moabiterkönig Eglon. Befreiung durch den Benjaminiten Ehud. Friedenszeit von 80 Jahren, **3**, 12—30. — **3**, 31 ist eine Waffenthat Samgars gegen die Philister ohne Zeitbestimmung erwähnt. Die folgende Erzählung knüpft an Ehud an. Darum ist Samgar in der Chronologie nicht berücksichtigt und unter den zwölf Richtern nicht zu zählen. Richt. **5**, 6 geschieht seiner Erwähnung.

3. 20jährige Bedränguis durch Jabin, den König von Hazor, und seinen Feldhauptmann Sisera. Befreiung durch Debora aus

Ephraim und Barak aus Naphthali, Kap. **4**. Das Lied Deboras Kap. **5**. Friedenszeit von 40 Jahren.

4. 7jährige Bedrängnis durch die Midianiter. Befreiung durch Gideon aus Manasse. Danach Bestrafung einiger israelitischer Städte, die sich ihm feindselig bewiesen. Sein Abfall durch Aufstellung eines goldenen Ephod. Das Land hat Ruhe 40 Jahre. Kap. **6**—**8**.

5. Daran schließt sich als Episode die Geschichte der Söhne Gideons und Abimelechs, als Beleg für den religiösen Abfall der Sichemiten und die politische Verwirrung erzählt, Kap. **9**. Abimelech herrscht 3 (und einige) Jahre.

6. Thola aus Issaschar ist Richter 23 Jahre, **10**, 1 f.

7. Jair aus Gilead richtet 22 Jahre, **10**, 3—5.

8. 18jährige Bedrängnis durch die Philister und Ammoniter. Befreiung von den Ammonitern durch Jephtha aus Gilead, der seine Tochter opfert. Er besiegt die eifersüchtigen Ephraimiten. Dauer seiner Richterzeit 6 Jahre, **10**, 6—**12**, 7.

9. Ibzan von Bethlehem richtet Israel 7 Jahre, **12**, 8—10.

10. Elon aus Sebulon richtet 10 Jahre, **12**, 11 f.

11. Der Ephraimit Abdon 8 Jahre, **12**, 13—15.

12. 40jährige Bedrängnis durch die Philister. Geburt, Hochzeit, Heldenthaten, Gefangenschaft und Tod des Daniters Simson. Er richtet Israel 20 Jahre, Kap. **13**—**16**.

Die Summe der Jahre der Bedrängniszeiten und der zwölf Richter ist 410 Jahre. Dazu kommen die nicht genau bestimmten Jahre der Regierung Abimelechs. Sämmtliche Stämme mit Ausnahme von Ruben, Simeon, Levi und Asser sind durch einen Richter vertreten. Zwei Richter stammen aus Gilead, einer aus Bethlehem. Gad ist nicht ausdrücklich genannt.

III. Der Anhang.

Er besteht aus zwei miteinander nicht zusammenhängenden und auch in die Chronologie des Hauptteils nicht untergebrachten Stücken:

1. Kap. **17** und **18**: Erzählung von dem ungesetzlichen Bilderdienst im Hause des Ephraimiten Micha, der Wanderung eines Teils des Stammes Dan und Eroberung von Laisch, sowie der Verpflanzung jenes ungesetzlichen Kultus in diese nunmehr Dan genannte Stadt.

2. Kap. **19**—**21**: Greuelthat der Benjaminiten in Gibea. Bericht von dem dadurch veranlaßten Vernichtungskriege der übrigen

Stämme gegen den Stamm Benjamin und von der Versorgung des Restes der Benjaminiten mit Frauen. — Beide Geschichten sind erzählt als Belege des religiösen, sittlichen und politischen Zerfalls, welcher eingetreten war in einer Zeit, da kein König in Israel war, und jeder that, was ihm recht dünkte, vergl. **17**, 6. **18**, 1. **19**, 1. **21**, 25.

§ 35.

Die Entstehung des Buches der Richter.

Daß das Buch der Richter von Anfang bis zu Ende nicht von demselben Verfasser herrührt, sondern daß ein späterer Geschichtsschreiber seinen Inhalt meistenteils aus älteren Aufzeichnungen entnommen hat, ist hier deutlicher als in irgend einem andern Buche zu erkennen.

I. Zunächst sondert sich die Einleitung **1**—**2**, 5 von dem Hauptteil des Buches ab, obschon sie im Organismus des Buches die Bestimmung hat, auf den Inhalt des Hauptteils vorzubereiten.

1. Denn sie knüpft **1**, 1 an das Buch Josua an mit den Worten: „und es geschah nach dem Tode Josuas“ u. s. w. Nichtsdestoweniger geht der Beginn des Hauptteils wieder auf das Buch Josua zurück. Es heißt **2**, 6: „und es entließ Josua das Volk, und die Söhne Israels gingen ein jeder in sein Erbteil, um das Land in Besitz zu nehmen“; auch werden die Nachrichten aus Jos. **24**, 28—31, namentlich über Josuas Tod, wiederholt. Hier haben wir also einen neuen Anfang des Buches mit einer neuen Anknüpfung an das Buch Josua.

2. Nachdem schon in Kap. **1** die nichteroberten Städte ausführlich aufgezählt worden sind, folgt **3**, 1—6 eine nochmalige kurze Aufzählung der nicht unterworfenen und nicht vertriebenen Völker.

3. Endlich läßt sich die Stelle **1**, 18, nach welcher der Stamm Juda die Städte Gaza, Askalon und Ekron mit ihren Gebieten erobert haben soll, schwer mit **3**, 3 vereinigen: hier werden die fünf Fürsten der Philister als unbesiegt bezeichnet. Jedenfalls konnte ein und derselbe Schriftsteller unmöglich beide Stellen so kurz nach einander niederschreiben, ohne nur anzudeuten, wie die scheinbar widersprechenden Angaben auszugleichen seien. — Wir werden demnach annehmen müssen, daß Kap. **1**—**2**, 5 von einem andern Verfasser herrührt als das in viel innigerer Beziehung zu dem Hauptteil des Buches stehende Stück **3**, 6 ff.

Der Verfasser der Einleitung (**1**—**2**, 5) hat aber selber wieder ein älteres Werk benutzt. Denn es ist darin vorausgesetzt, daß das Ostjordanland erobert sei, das Westjordanland dagegen von den einzelnen Stämmen eingenommen werde. Aus **2**, 1 geht hervor, daß Israel noch in Gilgal lag. Sonst enthält das erste Kapitel einzelne alte Nachrichten, z. B. V. 6 f. von Adonibezeks Grausamkeit gegen siebzig Könige und der ihm geschehenen Vergeltung. In V. 21 ist vorausgesetzt, daß die Jebusiter noch in Jerusalem wohnen, eine Nachricht, die wenn nicht auf die Zeit vor der Eroberung Jerusalem durch David, so doch auf eine Zeit führt, in welcher die Jebusiter noch eine in sich geschlossene Korporation in Jerusalem waren. Mit V. 21 ist freilich die Notiz über die Eroberung der Stadt (V. 8) schwer vereinbar. Über andere Inkoncinnitäten wie zwischen V. 18 und 19 vergl. Bleek-Wellhausen S. 182. Über die Zeit der Abfassung sei noch erwähnt, daß nach V. 29 die Kanaaniter noch in Geser wohnen. In der Parallelstelle Jos. **16**, 10 ist der Zusatz beigefügt: „bis auf diesen Tag", der im Richterbuch fehlt. Nach 1. Kön. **9**, 16 eroberte der ägyptische König zur Zeit Salomos die Stadt Geser, verbrannte sie, tötete ihre kanaanitischen Bewohner und gab die Gegend als Mitgift seiner mit Salomo verheirateten Tochter, der die Stadt wieder aufbauen ließ. — So kann Richt. **1**, 29 erst nach diesem Ereignis geschrieben sein. — Wir werden annehmen müssen, daß der Verfasser des Stückes **1**—**2**, 5 die kurzen darin enthaltenen Nachrichten aus einer alten Urkunde entnommen hat. Jedoch lehrt eine nähere Betrachtung, daß wir nur ein Excerpt aus einer vollständigeren Darstellung vor uns haben. Denn die Nachrichten über die einzelnen Stämme sind sehr ungleichmäßig; während anfangs auch von eroberten Gebieten die Rede ist, werden nachher auch uneroberte aufgezählt; die zwei ersten Verse passen gar nicht zu dem, was V. 3 ff. folgt, können also nicht aus der Urkunde herrühren, sondern müssen dem excerpierenden Verfasser angehören. Von der Eroberung des mittleren und nördlichen Landes wird nichts als die Eroberung Bethels durch Ephraim V. 22 berichtet. Für das Alter der Urkunde spricht, daß der Stamm Dan V. 34 noch als westlich von Juda und Benjamin am Meere wohnend vorausgesetzt wird. Der Schluß ist ganz abrupt. Offenbar ist das vorliegende Excerpt zu dem Zweck gemacht, mit den einzelnen Notizen auf die im Buche folgende Geschichte vorzubereiten.

Aus den Stellen **1**, 28. 30. 33. 35 wollten mehrere z. B. Bertheau schließen, daß die Schrift, aus welcher das Kapitel excerpiert ist, erst in der Zeit Salomos verfaßt sei, da wir nur von Salomo hören, daß er die im Lande zurückgebliebenen Kanaaniter frohnpflichtig gemacht habe, vergl. 1. Kön. **9**, 15—22. **4**, 7—19. Allein wenn wirklich die angeführten Notizen auf die Zeit Salomos gingen, so müßten sie wegen V. 21 und 29 nicht der alten Quelle sondern dem Excerpierenden zugeschrieben werden. Jedoch ist es sehr zweifelhaft, ob sie wirklich auf die Zeit Salomos gehen; namentlich V. 35 spricht entschieden dagegen. Auch ist es wahrscheinlich, daß schon David die Kanaaniter tributpflichtig gemacht hat: 1. Kön. **4**, 7—19 wird es ausdrücklich bezeugt, daß die Israeliten in Salomos Zeit sich im Besitz mehrerer der angeführten Städte befanden.

Eigentümlich ist das Verhältnis dieses Stückes zum Buche Josua. Erwähnt sind bereits die beiden Büchern gemeinsamen Stellen, vergl. § 32, 1. Sodann aber wird Richt. **1** vorausgesetzt, daß Josua das Land Kanaan in der Weise, wie es Jos. **15—19** angegeben ist, unter die Stämme Israels verteilt hat; ferner daß jeder Stamm die Aufgabe hatte, das ihm zugewiesene Gebiet vollends zu erobern. Auch ist in Richt. **1** die Aufeinanderfolge der Stämme im wesentlichen dieselbe wie Jos. **15—19**. Wie in letzterer Stelle zuerst ausführlich von Juda und Joseph, dem Hauptstamm im Süden und dem im Norden, entsprechend den zwei Eroberungszügen gehandelt wird, so auch in Richt. **1**, nur daß hier von den zwei andern im Süden wohnenden Stämmen Simeon und Benjamin gleich in Verbindung mit Juda gesprochen wird; dann erst folgen in Jos. **15—19** und in Richt. **1** die viel kürzer behandelten andern Stämme: Sebulon, Ascher, Naphthali, Dan (Issaschar fehlt in der Stelle Richt. **1**; ebenso natürlich auch die Ostjordanstämme). — Dies Verhältnis beider Stellen läßt sich so erklären, daß der Verfasser, welcher die in Richt. **1** enthaltenen Notizen aus einer alten Urkunde excerpierte, den der Grundschrift angehörigen Teil des Buches Josua vor Augen hatte. Die Anordnung der excerpierten Notizen kann von ihm herrühren. Die alte, der Stelle Richt. **1** zu Grunde liegende Urkunde ist wahrscheinlich dieselbe, welche auch der Erzählung Jos. **10** und **11** zu Grunde liegt, und aus welcher das Verzeichnis der Könige Jos. **12**, 9—24 entnommen ist; vergl. הִכָּה לְפִי חָרֶב Jos. **8**, 24. **10**, 28. 30. 32. 35. 37. 39. **11**, 14

(**19**, 47). Richt. **1**, 8. 25 (**18**, 27. **20**, 37. 48). Freilich kommt diese Redensart auch sonst öfter vor.

Die Rede des Maleach Jhvh **2**, 1—5 kann von demselben, der Richt. **1** excerpiert hat, verfaßt sein; wenigstens kann es schwerlich aus derselben Urkunde von ihm eingerückt sein.

II. Von dem Hauptteil des Buchs sondert sich auch der Anhang Kap. **17—21** ab. Er ist weder in den chronologischen Rahmen, in welchen der Hauptteil eingefaßt ist, irgendwie eingefügt, noch ist er unter die in der pragmatischen Übersicht **2**, 11—22 angegebenen Gesichtspunkte, welche im Hauptteil immer wieder an den Tag treten, gestellt. Dagegen tritt ein anderer, dem Hauptteil fremder Gesichtspunkt hervor, nämlich daß die Zeit, in welcher kein König in Israel war, eine Zeit des religiösen, sittlichen und politischen Zerfalls war. Unter diesen Gesichtspunkt sind beide Erzählungen gestellt (**17**, 6. **18**, 1. **19**, 1. **21**, 25). Auch haben sie manche Spracheigentümlichkeiten miteinander gemein (vergl. de Wette, Einleitung, 8. Ausg. von Schrader, S. 328. Syntaktisches s. bei Bertheau S. 192). Anschaulich ist der Detailbericht, in welchem der prophetisch-theokratische Gesichtspunkt nicht vorhanden ist. Ferner stammt der Levit im Norden Ephraims aus Bethlehem Juda; von da auch sein Kebsweib. Wir werden annehmen müssen, daß beide Erzählungen, also der ganze Anhang, von einem und demselben Verfasser geschrieben sind, der aber von dem Verfasser des Hauptteils zu unterscheiden ist.

Vielleicht steht das Stück in einem näheren Zusammenhang mit der Einleitung **1—2**, 5. Ewald und Bertheau nehmen an, daß es aus derselben Urkunde wie Kap. **1** entnommen sei. Denn Richt. **1**, 1. 2 ist von der Befragung Gottes in gleicher Weise und in denselben Ausdrücken geredet wie **20**, 18. 27 f. Ferner hat Dan nach **18**, 1 noch kein Stammgebiet und sucht sich ein solches; das stimmt zu der Aufgabe, welche in Kap. **1** den einzelnen Stämmen erteilt ist, sich selber ihr Gebiet zu erobern. Die Notiz in **1**, 34 scheint auf die Erzählung Richt. **17** und **18** vorbereiten zu sollen. Ebenso soll die Notiz **1**, 21 über die Nichteroberung Jerusalems zur Erläuterung der Erzählung von den Jebusitern **19**, 11 ff. dienen. Auch erinnert der Bericht von der allgemeinen Versammlung der israelitischen Volksgemeinde unter Buße und Weinen an den gleichen Bericht **20**, 26. Außerdem lassen sich noch zwei Spracheigentümlichkeiten nachweisen: וַיּוֹאֶל לָשֶׁבֶת **1**, 27. 35, vergl. **17**, 11 (findet sich sonst nur in der Parallelstelle Jos. **17**, 12 und Ex. **2**, 21). Ferner

שִׂגַּח בָּאֵשׁ anzünden **1**, 8. 25, vergl. **20**, 48 (findet sich sonst nur 2. Kön. 8, 12. Ps. **74**, 7). Die übrigen Angaben Bertheaus (S. 193) sind ohne Beweiskraft. — Abgesehen nun von jenen beiden Sprach-eigentümlichkeiten vermögen die übrigen berührten Ähnlichkeiten doch nicht zu beweisen, daß der Anhang derselben alten Urkunde entnommen ist, aus welcher das Excerpt Richt. **1** gemacht ist. Vielmehr geht nur dies daraus hervor, daß dieselbe Hand, welche das Excerpt in Richt. **1** gemacht und die Verse **1**, 1. 2. **2**, 1—5 verfaßt hat, auch diesen Anhang beigefügt und jedenfalls überarbeitet, wenn nicht selbst erst geschrieben hat. Letzteres ist wegen der Ähnlichkeit der Stelle Richt. **20**, 18. 27 verglichen mit **1**, 1. 2, und der Stelle **20**, 26 verglichen mit **2**, 5 das Wahrscheinlichere. Jene beiden Spracheigentümlichkeiten sprechen auch nicht dagegen. Denn es darf doch nicht auffallen, wenn ein Verfasser, welcher das Excerpt aus der alten Urkunde gemacht hat, in seiner eignen Arbeit in zwei Versen — denn es handelt sich nur um **17**, 11 und **20**, 48 — je einen in dem Excerpt zweimal vorkommenden Ausdruck der alten Urkunde sich angeeignet hat.

Gegen die Ansicht, daß der Anhang aus jener alten Urkunde entnommen ist, spricht die große Verschiedenheit in der Darstellungsweise. In jener alten Urkunde ist die Darstellung kurz; die Hauptthatsachen sind in wenigen aber kräftigen Zügen geschildert; dabei ist nur hier und dort ein einzelner besonders anschaulicher Zug, den die Volksüberlieferung treu bewahrte, eingeflochten. Das zeigen die Stellen, welche im Excerpt offenbar nicht verkürzt worden sind, namentlich **1**, 4—7. 10—15 (daß hier keine Verkürzung stattgefunden, zeigt die Parallele in Josua **15**, 14 ff.). V. 23—26. — In Richt. **17—21** ist dagegen die Darstellung ausführlich, umständlich und den Hergang in allem Detail veranschaulichend. Wer die angeführten Stellen aus Richt. **1** mit dem Anhang vergleicht, wird es beurteilen können, ob beide Stücke derselben Urkunde angehört haben können. Zuversichtlich darf behauptet werden, daß der Anhang nicht aus jener alten Urkunde eingerückt, sondern von demselben, der sie excerpiert hat, geschrieben worden ist.

Dies Resultat bestätigt sich auch bei Beantwortung der Frage nach der Abfassungszeit des Anhangs. Die Urkunde, aus welcher Richt. **1** excerpiert ist, muß wegen **1**, 21 in einer Zeit verfaßt sein, in welcher die Korporation der Jebusiter noch in Jerusalem bestand. Jedenfalls muß sie der Zeit vor der Besitznahme Gesers durch

Salomo angehören (s. o. I). Denn der Excerpierende läßt **1**, 29 den noch in der Parallelstelle Jos. **16**, 10 stehenden Zusatz „bis auf diesen Tag" weg, weil er nach dem 1. Kön. **9**, 16 berichteten Ereignis schreibt. Dies erhellt auch daraus, daß im Anhang des Richterbuches die königslose Zeit als eine Zeit der Unordnung, des religiösen, sittlichen und politischen Zerfalls der Periode der Königsherrschaft als einer Zeit der Blüte und Ordnung gegenübergestellt wird. Eine solche Darstellung aber war weder in der Zeit Sauls noch in der ersten Königszeit Davids, in welcher er nur vom Stamm Juda anerkannt war, möglich; sie ist erst erklärlich in einer Zeit, in welcher das ganze Israel den Segen der davidischen Herrschaft erfahren und das Königtum sich also schon befestigt hatte.

Doch ist kein Grund, für die Abfassungszeit in die nachsalomonische Zeit herunterzugehen. Denn der Verfasser muß den beiden von ihm im Anhang berichteten Ereignissen noch ziemlich nahestehen; dieselben werden anschaulich und geschichtlich treu, ohne alle sagenhaften Ausschmückungen und mit vielen Details z. B. auch in Orts- und Namensangaben dargestellt. — Ferner herrscht weder ein priesterliches noch ein prophetisch-theokratisches Interesse, sondern das Interesse an der Königsherrschaft steht im Vordergrund. Eine solche Darstellung würde aber in der assyrischen Periode vereinzelt dastehen; in dieser späteren Zeit ist alle Geschichtsschreibung von prophetisch-theokratischem Interesse beherrscht. — Sodann nimmt schon Hosea (**9**, 9. **10**, 9 f.) auf den Vorfall in Gibea (Richt. **19**) Bezug: יְמֵי הַגִּבְעָה. Hosea kann davon freilich auch durch mündliche Überlieferung erfahren haben, wahrscheinlich aber hat er diese Kunde aus dem Anhang des Richterbuches. — Endlich geht aus der auffallenden Ähnlichkeit in der Darstellung der Schandthat der Bewohner Gibeas (Richt. **19**, 22—28) mit der jehovistischen Darstellung der schändlichen That der Sodomiter (Gen. **19**) hervor, daß der Jehovist das Vorbild im Richterbuch nachgeahmt hat. Unleugbar ist die Ähnlichkeit zwischen beiden Erzählungen: Der Levit (Richt. **19**, 14) kommt ebenfalls wie die Engel (Gen. **19**, 1) des Abends nach Gibea und muß, weil niemand ihn aufnehmen will, auf dem Thorplatz übernachten. Ein alter Mann, wie Loth ein Fremdling zu Gibea, nimmt ihn gastlich auf. Während sie bei Tische sind, kommen die Männer Gibeas, umgeben das Haus — in beiden Erzählungen steht derselbe Ausdruck — und stellen die gleiche Forderung wie die Sodomiten. Der Hauswirt geht heraus und

macht in beiden Fällen ein ähnliches Anerbieten, auf welches sie nicht eingehen wollen. Zu Gibea geben sie sich zuletzt mit dem Kebsweib zufrieden. Der schlimmste Frevel wird durch ein Wunder verhütet. Der Tod des Weibes wird hernach an den Bewohnern und an den Benjaminiten blutig gerächt. — Von vornherein ist es wahrscheinlicher, daß eine Erzählung aus der Patriarchenzeit das Nachbild der Erzählung eines Vorfalles ist, welche mit einer größeren, offenbar aus genauer und lebendiger geschichtlicher Erinnerung geschöpften Geschichtsdarstellung, auf die auch Hosea anspielt, eng verflochten ist. Wellhausen nimmt freilich das umgekehrte Verhältnis an. — Viel Ähnlichkeit hat auch die Darstellung der Eroberung Gibeas (Richt. **20**, 19—46) mit der Eroberung von Ai (Jos. **8**). Beide Male werden die Israeliten zuerst geschlagen. Beide Male legen sie danach einen Hinterhalt und wenden die Kriegslist einer Scheinflucht an, durch welche sie die Belagerten von der Stadt weglocken. Beide Male giebt der Hinterhalt den andern von dem Gelingen des Handstreiches dadurch das Zeichen, daß die Stadt nach der Einnahme in Brand gesteckt wird. Selbst in der Ausdrucksweise sind beide Berichte sich so ähnlich, daß ein Abhängigkeitsverhältnis angenommen werden muß. Aber auch hier ergiebt eine genaue Vergleichung beider Berichte die Priorität der Erzählung in Richt. **20**.

> Die Annahme, daß der Jehovist selber diese Schlußkapitel geschrieben habe, ist unmöglich. Wie sollte jener Verfasser, der überall die Geschichte vom prophetisch-theokratischen Standpunkt aus darstellt, in diesen Kapiteln seinen Standpunkt so gänzlich verlassen haben?

Wollte man die Abfassungszeit des Anhangs erst in die Zeit nach Josaphat verlegen, so wäre dafür ein scheinbarer Grund: nach Josaphat haben die Israeliten es erfahren, daß auch die Königsherrschaft den religiösen und sittlichen Zerfall begünstigen konnte. Bertheaus Gegenbemerkungen sind ohne Bedeutung. Und *eine* Stelle scheint in spätere Zeit herabzuführen. Richt. **18**, 30 lesen wir nämlich, die Daniter hätten in Dan das Schnitzbild mit dem Ephod und den Teraphim, welches sie dem Ephraimiten Micha weggenommen, aufgerichtet und Jonathan, ein Enkel Mosis, und seine Söhne seien Priester des Stammes Dan gewesen bis zur Zeit, da das Land weggeführt ward. Letztere Notiz scheint auf die assyrische Periode herabzuführen, mindestens bis auf die Gefangenführung vieler Bewohner des Zehnstämmereiches durch Tiglath

Pileser (2. Kön. **15**, 29). Daher behauptet Bertheau, daß unser Stück nicht vor der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts verfaßt sein könne. Und man wird Bertheau recht geben müssen, falls der Text unversehrt ist.

Aber gegen die Unversehrtheit des Textes erheben sich zwei gewichtige Bedenken.

1) Zunächst ist Jonathan bezeichnet als Sohn Gersoms, des Sohnes Manasse. Aber Jonathan war nicht ein Enkel Manasses sondern Mosis. Statt מְנַשֶּׁה ist מֹשֶׁה zu lesen, nach dem Zeugnis der Tradition, nach alten Handschriften der Septuaginta und nach der Vulgata. Der Buchstabe נ ist ein sogenanntes aufgehängtes Nun; er ist nur zu dem Zweck in den Namen Mosis eingeschaltet, damit Mose nicht kompromittiert werde. Der Talmud (baba bathra fol. 109b) wirft die Frage auf: war nicht Gerschom, der als Vater jenes Jonathan genannt ist, ein Sohn Mosis? (vergl. Ex. **2**, 22. **18**, 3. 1. Chron. **23**, 14 f.). Darauf folgt im Talmud die Bemerkung: Auch die Rabbinen sagen, Jonathan sei ein Enkel Mosis gewesen; aber weil sein leichtsinniges Thun nicht zusammenstimme mit der Hoheit Mosis, so habe man das nun suspensum beigefügt. Weil dieser Jonathan die Werke des jüdischen Königs Manasse gethan habe, so hänge ihn die Schrift an die Familie Manasses an. — Damit ist deutlich genug gesagt, daß der zweite Konsonant im Worte Manasse eingeschaltet und dasselbe vielmehr Mose zu lesen sei.

2) Ein zweites Bedenken gegen die Unversehrtheit des Textes in V. 30 erhebt sich, wenn man V. 31 weiter liest: „und sie stellten sich das Schnitzbild Michas auf, welches er gemacht hatte, die ganze Zeit, in welcher das Haus Gottes in Silo war". Keinenfalls ist hier von einem Tempel Gottes in Silo die Rede, wie Graf und Bunsen meinen. Vielmehr ist die Stiftshütte gemeint, die der Verfasser mit einem vom Tempel entlehnten Ausdruck „Haus Gottes" nennt. Die Stiftshütte stand gerade in der Richterperiode, in der Zeit Elis und Samuels, teilweise auch noch in der Zeit Sauls zu Silo. Aber schon unter Sauls Regierung treffen wir sie zu Nob (1. Sam. **21** und **22**). So lange also bestand nach V. 31 in Dan jener Bilderdienst, in welchem Jhvhkult und Teraphimdienst verbunden war. — Können wir nun mit Bertheau annehmen, daß zwar dieser Kultus nur so lange (oder nach Bertheaus unbegründeter Annahme bis auf Jerobeam) bestand, daß aber die Nachkommen jenes Jonathan, des Enkels Mosis, auch nachher noch etwa bei

dem von Jerobeam in Dan eingeführten Kälberdienst als Priester fungierten bis zur assyrischen Zeit (V. 30)? — Gegen diese Annahme lassen sich fünf Bedenken erheben:

1) Es ist doch eine sehr natürliche Voraussetzung, daß die Zeitbestimmung in V. 30: „bis zur Zeit, da das Land weggeführt ward" mit der andern in V. 31: „die ganze Zeit, in welcher das Haus Gottes in Silo war" korrespondiere, sodaß mit beiden dieselbe Zeit bezeichnet ist.

2) Ausdrücklich wird 1. Kön. **12**, 31. **13**, 33. 2. Chron. **11**, 13 ff. **13**, 9 ff. berichtet, daß Jerobeam Leute aus dem ganzen Volk, welche nicht dem Stamm Levi angehörten, zu Priestern gemacht habe, und daß darum die im Zehnstämmereich lebenden Priester und Leviten nach Juda ausgewandert seien. Da nun Dan eine der beiden Hauptkultstätten Jerobeams war, so kann man doch nicht annehmen, daß in Dan bis in die assyrische Periode hinein diese Nachkommen Mosis Priester gewesen sind.

Auberlen in der Abhandlung: „Die drei Anhänge des Buches der Richter," Stud. u. Krit. 1860, H. 3, der Bertheau zustimmt, will freilich S. 546 annehmen, daß Jerobeam jene nichtlevitischen Priester nur in Bethel, nicht aber in Dan angestellt habe. Er stützt sich darauf, daß in 1. Kön. **12**, 31—33 nur über die gottesdienstlichen Einrichtungen in Bethel Näheres gesagt werde und daß in V. 32 jene Priester Bethel zugeeignet würden. Aber diese Annahme ist angesichts der allgemeinen Angabe in 1. Kön. **13**, 33 und der angeführten Stellen der Chronik unzulässig. Wenn aber in 1. Kön. **12**, 31—33 nur von Bethel besonders die Rede ist, so hat dies seinen einfachen Grund darin, daß das Heiligtum in Bethel das Hauptheiligtum war, bei welchem der König selbst zu opfern pflegte, vergl. 1. Kön. **13**. Am. **7**, 13.

3) In V. 30 ist von einem besondern Stammkult der Daniter die Rede; Priester des Stammes Dan sollen die Söhne Jonathans bis zur Wegführung des Landes gewesen sein. Nun war aber der Kultus in Dan jedenfalls seit Jerobeam kein danitischer Stammeskultus mehr, sondern ein Nationalkult des Zehnstämmereichs. Auch darum kann die Zeitbestimmung sich nicht auf die assyrische Periode beziehen.

4) Die ganze Erzählung wird wiederholt als Beleg der in der vorköniglichen Zeit herrschenden Anarchie und Gesetzlosigkeit bezeichnet. Auch dies macht es unwahrscheinlich, daß unsre Zeitbestimmung so tief in die königliche Zeit herabführt. Der Zweck der Erzählung wäre dadurch paralysiert worden.

5) Endlich ist es nach allem, was wir von der Geschichte Israels wissen, nicht glaublich, daß in der Zeit Sauls, Davids und Salomos ein solcher abgöttischer Kult in Dan bestanden haben soll. Denn diese Zeit wird uns als die einzige geschildert, in welcher das Volk Israel vor dem Exil von Abgötterei ganz frei war.

Diese Gründe erscheinen bedeutend genug, um eine Textänderung zu rechtfertigen. Houbigant und Bleek lesen statt הָאָרֶץ das Wort הָאָרוֹן, „bis die Bundeslade weggeführt ward". Damit fallen alle Bedenken weg und wir gewinnen eine der Zeitbestimmung in V. 31 wirklich korrespondierende Angabe. Die Bundeslade ward zur Zeit Elis von den Philistern hinweggeführt, um nicht wieder nach Silo zurückzukommen. Von ihrer Wegführung wird 1. Sam. 4, 21 f. derselbe Ausdruck גלה gebraucht. Nicht lange Zeit nach jener Wegführung muß die Stiftshütte von Silo nach Nob gebracht worden sein. — Bei der vorgeschlagenen Änderung des Textes handelt es sich nur um die Verwechslung der Buchstaben ון oder ן mit ץ, und diese ist paläographisch leicht erklärlich, wenn man die frühere Gestalt der Buchstaben auf dem Stein von Carpentras berücksichtigt. Auch aus unsrer jetzigen hebräischen Schrift läßt es sich leicht erklären, daß ון zu ץ werde. Noch leichter ist die sachliche Erklärung der Textänderung: wie leicht konnte schon in früher Zeit ein Abschreiber statt der sonst nicht in dieser Weise erwähnten Wegführung der Bundeslade an die so oft erwähnte Wegführung des Volks denken.

Will man aber nicht diese Emendation wagen, welche wegen des Ausdruckes „Haus Gottes" in Richt. **18**, 31. **19**, 18 und wegen des bereits erwähnten Berichts über Geser (1. Kön. **9**, 16) über die Zeit Salomos uns herabführen würde, so bleibt noch eine andre Möglichkeit, die Zeitbestimmung in V. 30 zu erklären, nämlich sie als Zusatz einer späteren überarbeitenden Hand aufzufassen. Als ein späteres Einschiebsel werden die Worte „bis zur Zeit der Wegführung des Landes" von Studer, de Wette, Ewald, Wellhausen u. a. angesehen. Vielleicht ist dies das Wahrscheinlichere.

Wellhausen (Bleek, 4. Ausg. S. 198) reißt die beiden Erzählungen des Anhangs auseinander. Kap. **17** und **18** gilt ihm, abgesehen von einigen Einschiebseln wie **18**, 30, als ein sehr altes, geschichtlich besonders wertvolles Stück; dagegen Kap. **19—21** als ein nachexilisches, unhistorisches Machwerk. Das Motiv liegt darin, daß Israel **20**, 2 als קְהַל עַם הָאֱלֹהִים, als Volkseinheit auftritt und einen Frevel der Bewohner Gibeas zu rächen als seine Aufgabe betrachtet. Das stimmt nicht zu seinen Ansichten über den Pentateuch und die Geschichte Israels,

aus deren vorprophetischer Periode er alle Äußerungen der Macht religiös-sittlicher Ideen über das Volksleben Israels zu beseitigen bestrebt ist. — Daß keinerlei Beziehungen auf das mosaische Gesetz vorkommen, macht Wellhausen nicht bedenklich. Er beruft sich auf die Unwahrscheinlichkeit des ganzen Vorgangs sowie auf den Umstand, daß die Namen der handelnden Personen nicht genannt seien; der Name Pinehas **20**, 27 f. wird kritisch beseitigt. — Die Sprache soll manche spätere Ausdrücke enthalten, wie sie im Priesterkodex und der Chronik sich finden; in **20**, 4. 11 soll eine unhebräische Ausdrucksweise vorkommen. Antiquarische Notizen in **19**, 16. 12. **21**, 12. 19. — Die Stelle Jos. **10**, 9 läßt Wellhausen nicht auf diesen Vorgang in Gibea sich beziehen, sondern mit den Targumim von der Erwählung Sauls zum König verstanden werden. — Daß er auch die Abhängigkeit der Stellen Gen. **19** und Jos. **8** von Richt. **19** f. behauptet, ist oben bereits erwähnt.

III. Der Hauptteil des Buches **2**, 6—16 rührt in seiner jetzigen Gestalt zwar aus der Hand eines und desselben Verfassers her: das zeigt die durch das ganze Stück durchlaufende, zusammenhängende Chronologie und die an die Spitze gestellte pragmatische Geschichtsübersicht, deren Schlagworte in dem ganzen Stück immer wiederkehren. Aber dieser Verfasser hat nicht das ganze Stück selbständig geschrieben: den Stoff und teilweise auch die Form seiner Erzählungen hat er vielmehr aus älteren Schriften entlehnt. Das geht klar daraus hervor, daß die Erzählungen von einzelnen Richtern in den Rahmen, in welchen der Verfasser sie einfaßt, nicht hineinpassen. Denn einmal ergiebt sich aus den Erzählungen selbst deutlich, daß einige von ihnen keineswegs Richter des ganzen Volkes sondern bloße Stammhäupter gewesen sind, sodann daß sie fast alle keineswegs die theokratische Stellung eingenommen und die theokratische Gesinnung bethätigt haben, welche einem Richter nach dem in der Einleitung entworfenen Bilde zukommen soll. Selbst derjenige Richter, welcher am meisten als ein Mann von echt theokratischer Gesinnung dargestellt und auch durch viele Offenbarungen ausgezeichnet wird, Gideon, ist doch kein Mann, auf welchen die Angabe in **2**, 17. 19 vollständig paßt; denn hier ist vorausgesetzt, daß die Richter, solange sie lebten, das Volk im Gehorsam gegen die göttlichen Gebote zu erhalten suchten. Aber auch Gideon hat nach **8**, 22—27 einen ungesetzlichen Kultus in seiner Vaterstadt Ophra eingerichtet. Jephtha ferner erscheint, von seinem Menschenopfer völlig abgesehen, in der ganzen Erzählung durchaus nicht als Richter über das gesamte Israel, sondern nur als Stammhaupt der Gileaditer; wird er doch sogar genötigt, einen blutigen Krieg mit den Ephraimiten zu führen. Er

wird auch **11**, 11 ausdrücklich רֹאשׁ und קָצִין der Gileaditer genannt. Simson vollends ist weder Richter des Volkes Israel noch auch ein Befreier Israels von der Philisterherrschaft, sondern ein heroischer, volkstümlicher Abenteurer. Auf ihn paßt die Zeichnung eines Richters **2**, 11 ff. am wenigsten. — Auch aus andern Anzeichen geht hervor, daß der Verfasser ältere Aufzeichnungen benutzt hat.

Jedenfalls hat er bestimmte Quellen benutzt für die Geschichte Ehuds, Deboras, Baraks, Gideons und Abimelechs, Jephthas und Simsons. Hier ist Juda ganz ignoriert, wie es der historischen Situation entspricht. Nur bei den sechs großen Richtern tritt der religiöse und chronologische Pragmatismus hervor. Vom Verfasser rührt wohl der Eingang her **2**, 6—**3**, 6; ebenso die pragmatische und chronologische Umrahmung **3**, 7 ff., sowie der Bericht über Othniel **3**, 7—11. — Die That Ehuds **3**, 12—30 weiß er sehr anschaulich und mit Angabe lebendiger und charakteristischer Züge zu berichten. Ob der Verfasser aus der Volkserinnerung oder aus einer schriftlichen Quelle geschöpft, läßt sich nicht mehr ausmachen.

Dem Verfasser gehört wieder an die pragmatische und chronologische Umrahmung **4**, 1 ff. und **5**, 31c. Dagegen ist das Lied der Debora jedenfalls von ihm aus einer alten Urkunde entnommen. Zufolge dem Selbstzeugnis des Liedes (**5**, 7): „bis ich mich erhob, Debora, bis ich mich erhob eine Mutter in Israel" ist Debora selbst die Dichterin. Dies wird durch den Inhalt des Liedes bestätigt. Kein Leser desselben kann sich des Eindrucks erwehren, daß es aus der noch frischen Siegesfreude der heldenmütigen Prophetin herausgeboren ist; der Eindruck, den die darin berührten Begebenheiten auf die Dichterin gemacht, zeigt sich überall in ungeschwächter Kraft und frischen Farben. Auch ist V. 17 vorausgesetzt, daß der Stamm Dan noch am Meere wohnte, daß also die **1**, 34 gemeldete Verdrängung Dans durch die Amoriter noch nicht erfolgt war. Dazu kommt, daß schon so alte Lieder wie Gen. **49** und Deut. **33**, auch Psalm **68** Nachahmungen dieses Liedes sind. Zu beachten sind auch die Aramaismen, die in dem Liede vorkommen: die Pluralendung ־ִין V. 10. — עֲמָמֶיךָ V. 14. Das Piel תִּנָּה V. 11, das übrigens auch **11**, 40 vorkommt. יִבֵּב **5**, 28. דַּהֲרוֹת statt דּוֹרוֹת V. 22. Ferner שֶׁ statt אֲשֶׁר V. 7. Mit Recht hat man in diesen Eigentümlichkeiten wohl das Kennzeichen des nordpalästinensischen Dialekts gefunden.

Wellhausen (Bleek, 4. Ausg. S. 189 f.) hält die Abfassung des Liedes für gleichzeitig mit den Ereignissen wegen V. 8. 25—27. 28 ff. Aber

die Abfassung durch Debora selbst gilt ihm für unwahrscheinlich, weil V. 15 von ihr in dritter Person die Rede sei: „meine Fürsten in Issaschar waren mit Debora". קִנְּתִי (V. 7) sei entstanden aus קָמָה = קָנְמָה.

Wahrscheinlich ist, daß die keineswegs aus dem Liede geschöpfte Erzählung von Barak und Debora Richt. **4**, 4—24 von dem Verfasser aus derselben Schrift entnommen ist, aus welcher er auch das Lied entnahm. Es läßt sich die Vermutung wagen, es sei dies dieselbe Schrift gewesen, aus welcher auch Richt. **1** excerpiert ist. Dafür läßt sich anführen, daß **4**, 21 der eigentümliche Ausdruck וַתִּצְנַח בָּאָרֶץ vorkommt, der sich sonst nur **1**, 14 und in der Parallelstelle Jos. **15**, 18 findet; vergl. auch **4**, 15 mit Jos. **10**, 10; ferner die Erwähnung der eisernen Wagen **4**, 13. 15 mit Jos. **11**, 4. 6. 9. **17**, 16. 18.

Die angeblichen sachlichen Differenzen zwischen Richt. **4** und **5**, die Wellhausen (Bleek, 4. Ausg. S. 187 ff.) nachweisen will, beweisen nur, daß der Verfasser die Erzählung nicht aus dem Liede entnommen haben kann. Die Kritik hat hier geflissentlich Widersprüche gesucht, z. B. das Niedersinken Siseras zur Erde **5**, 27 widerspreche der Angabe **4**, 19 ff., daß Jael den Sisera schlafend erschlagen habe. Damit aber wird die dichterische Verherrlichung der heldenmütigen That eines Weibes verkannt.

Dem Verfasser gehört wieder die Umrahmung **6**, 1 ff. **8**, 28. 33—35 an; wahrscheinlich auch die Prophetenrede **6**, 7—10, in welcher sowohl die Beziehung des Propheten אִישׁ נָבִיא als auch die Rede selbst anders ist als in dem Abschnitt **2**, 1—5. Die Geschichte Gideons und Abimelechs hat er aber jedenfalls großenteils aus zwei schriftlichen Quellen entnommen. Wir finden hier ebenso wie im Liede Deboras das Relativum שֶׁ (**6**, 17. **7**, 12. **8**, 26). Auf mehrere Quellen deuten die verschiedenen Bestandteile, die Kap. **6—9** sich nachweisen lassen. In der Geschichte Abimelechs ist Gideon in Kap. **9** immer Jerubbaal genannt, und als Gottesname kommt nur Elohim vor. Ferner steht die Erzählung des 9. Kapitels nicht unter der Herrschaft des prophetisch-theokratischen Pragmatismus, vielmehr ist nur die moralische Weltordnung hier veranschaulicht, nach welcher Böses mit Bösem bestraft wird. Wellhausen rechnet dieses Kapitel zu den allerältesten Erzählungen. — Ebenso kommt der Gottesname Elohim in den zwei Episoden **6**, 36—40 und **7**, 24—**8**, 3 vor, während sonst überall Jhvh sich findet, es müßte denn sein, daß der Sprachgebrauch das Wort Elohim erfordert. Dagegen führt Gideon in diesen Episoden immer seinen

Namen Gideon. — Den Namen Jerubbaal finden wir in Kap. 6—8, abgesehen von der Erklärung desselben 6, 32, nur 7, 1. 8, 29. 35, an erster und letzter Stelle unter erklärender Beisetzung des Namens Gideon. Ferner ist zu erwähnen, daß in der Geschichte Abimelechs die schöne Fabel von den Bäumen, die sich einen König wählten, vorkommt (9, 8—15), und daß ähnlich in 6, 32. 8, 2. 21 sich sprichwörtliche Redensarten finden. Diese Erscheinungen lassen sich nur erklären, wenn man mit Bertheau annimmt, daß der Verfasser die Geschichte Abimelechs unverändert aus einer alten Quelle aufnahm, welche den Gideon Jerubbaal nannte und den Gottesnamen Elohim gebrauchte. Nur darf man nicht mit Bertheau diese Schrift für eine Geschichte Sichems halten; denn die ganze Erzählung von Abimelech ist in steter Rückbeziehung auf Jerubbaal dargestellt. Dieselbe Schrift hat der Verfasser auch für Kap. 6—8 gebraucht, hat ihre Nachrichten aber mit denen einer andern Quellenschrift, welche die Geschichte Gideons darstellte, verschmolzen und überarbeitet. Dieser andern Quellenschrift gehören das Relativum ·שׁ (6, 17. 7, 12. 8, 26) und die Engelerscheinungen an: der Vers 6, 39 lautet wörtlich wie Gen. 18, 32. Dorther stammt auch der Bericht über Gideons Abgötterei. Bei der Verschmelzung beider Berichte gebrauchte der Verfasser den Gottesnamen Jhvh und den Namen Gideon. Von jener ersten Quellenschrift blieb aber da und dort Elohim und der Name Jerubbaal stehen. — Die Darstellung in Kap. 9 ist ganz in der Art der Erzählung von Barak in Kap. 4; ebenso auch das meiste in Kap. 8. Dagegen ist Kap. 6 und 7 großenteils ganz andern Charakters, und gehört jedenfalls einer jüngeren Überlieferung über Gideon an; die zweite Quelle der Geschichte Gideons muß also seiner Zeit bereits ferner gestanden haben. Doch stand nach 6, 24 noch Gideons Altar in Ophra als Heiligtum der Abieziter: „bis auf diesen Tag".

Wellhausen läßt die eine Quelle 6, 1—8, 3 umfassen, nimmt aber in diesem Stück mehrere, teilweise in harmonistischem Interesse gemachte Zusätze an; die andre Quelle setzt 8, 4 ff. ein. Auch hier werden die Widersprüche übertrieben und das Ganze zerbröckelt. Die Stelle 8, 22—28 gilt ihm noch als Fortsetzung von 8, 4—21; 8, 29—35 als aus Kap. 9 entnommene Redaktionsarbeit, eine Ansicht, die allerdings für 8, 33—35 zutrifft.

Den Rahmen für die Geschichte Jephthas bilden die Verse 10, 6—16 und 12, 7, die dem Verfasser angehören. Wahrscheinlich hat er den Stoff dieser Geschichte aus der Volksüberlieferung der

Gileaditen geschöpft, welche sich an das Gedächtnisfest der Tochter Jephthas anknüpfte. Denn wir erhalten hier nicht wie Kap. **4**. **8** und **9**, wo ältere Quellenschriften benutzt sind, genaue Orts- und Namensangaben, auch keine näheren Angaben über Jephthas Sieg im Kampfe mit den Ammonitern. Dazu beruht die Darstellung in **11**, 12—28 durchaus auf Num. **20** und **21**.

Die in **13**, 1. **15**, 20. **16**, 31 eingerahmte Geschichte Simsons ist eine volkstümliche Heldensage, die ein einheitliches, von einer Idee beherrschtes, kunstvoll angelegtes und in sich abgerundetes Ganze ist. Es finden sich darin viele Spracheigentümlichkeiten. Als Richter wird Simson nirgends bezeichnet. Auch steht er nicht an der Spitze des Volks, nicht einmal an der Spitze eines Stammes. Das ganze Stück ist nur äußerst lose in das Buch eingefügt und in Inhalt und Darstellung so eigentümlich, daß der Verfasser es aus einer Quelle entnommen haben muß, aus welcher uns sonst nichts erhalten ist, deren Abfassung übrigens geraume Zeit nach Simson fallen muß.

Studer wollte nachweisen, daß in der Aufeinanderfolge der verschiedenen Stämmen angehörigen Richter die Reihenfolge der einzelnen Stämme wieder dieselbe sei wie in Richt. **1** und Jos. **15—19**; doch ist der Nachweis nicht gelungen.

Ob der Verfasser des Hauptteils unsres Buches schon eine zusammenhängende Darstellung der Geschichte der Richter vor Augen hatte, oder ob er selbst erst die verschiedenen Aufzeichnungen oder Überlieferungen über die einzelnen Richter miteinander verbunden hat, bleibt dahingestellt. Jedenfalls ist Bertheaus Annahme eine haltlose Hypothese, daß jener Verfasser zwei solcher zusammenhängender Darstellungen ineinander gearbeitet habe, nämlich 1. ein Verzeichnis von zwölf Richtern, in welchem die Dauer ihres Amtes und der Ort ihres Begräbnisses angegeben gewesen sei, und 2. ein ausführliches geschichtliches Werk, welches die Zeit der Richter nach sechs Generationen zu je vierzig Jahren beschrieben habe.

Die Abfassungszeit der Quellenschriften ist nicht zu ermitteln. Nur dies läßt sich behaupten, daß diejenigen, aus welchen die Geschichte Deboras und Baraks, und die, aus welchen die Geschichte Abimelechs und teilweise auch Gideons entnommen sind, in einer den berichteten Begebenheiten noch nahe gelegenen Zeit geschrieben sein müssen, während andre Quellen, namentlich die zweite, welche in der Geschichte Gideons benutzt ist, und diejenige, aus welcher die

Geschichte Simsons entnommen ist, erst in einer den Begebenheiten ferner stehenden Zeit geschrieben sein können. Doch kann man vielleicht aus der Stelle Richt. **6**, 24 schließen, daß der Verfasser der zweiten Quelle über die Geschichte Gideons vor Hiskia gelebt haben müsse, da von dem Altar Gideons in Ophra mit besonderem Nachdruck gesagt ist, daß er noch dort stehe (vergl. 2. Kön. **18**, 4).

Sowohl für die nähere Bestimmung der Abfassungszeit, soweit sie möglich ist, als auch für die Erkenntnis der Entstehung des ganzen Buches ist es von Bedeutung, das Verhältnis des Hauptteils unsres Buches zum Buche Josua und zum Pentateuch ins Auge zu fassen.

Im Eingang hat der Verfasser gleich die ersten Verse **2**, 6—9 aus Jos. **24**, 28—31 fast wörtlich entnommen, und zwar nach der deuteronomischen Überarbeitung der Stelle. Das Schlagwort **2**, 11: „und die Söhne Israel thaten das Böse in den Augen Jhvhs", welches als Eingangsformel fast aller ausführlichen Erzählungen wiederkehrt (vergl. **3**, 7. 12. **4**, 1. **6**, 1. **10**, 6. **13**, 1), enthält eine auch in Num. **32**, 13 und öfter im Deuteronomium (**4**, 25. **9**, 18. **17**, 2. 5. **31**, 29) vorkommende Formel; auch in den Büchern Samuelis und Könige findet sie sich. Wichtiger ist, daß die viermal gebrauchte Schlußformel: „und das Land hatte Ruhe" (vergl. **3**, 11. 30. **5**, 31. **8**, 28) an die Worte Jos. **11**, 23. **14**, 15 erinnert: „und das Land hatte Ruhe vom Kriege". Freilich sind beide Formeln doch wieder so verschieden voneinander, daß ihre Vergleichung nicht für Einerleiheit sondern für Verschiedenheit des Verfassers beweisend ist. Die betreffenden Stellen des Buches Josua gehören wahrscheinlich dem Deuteronomiker an. — Richt. **2**, 17 kommt die Formel vor: „sie wichen bald von dem Wege", die sich auch Ex. **32**, 8 findet und Deut. **9**, 16 wiederholt ist. Richt. **2**, 22. **3**, 4 erinnert an Deut. **8**, 3. 16. Auch andre Ausdrücke in der Einleitung erinnern an das Deuteronomium; vergl. namentlich **2**, 12 mit Deut. **6**, 14. **13**, 7 f. **31**, 29. **32**, 16. Zu **2**, 17: „buhlen hinter andern Göttern her" vergl. Deut. **31**, 16. — Auch scheint **2**, 15 auf die Drohungen des Deut. **28**, 20 ff. zurückzuweisen.

Dagegen begegnen wir in den Erzählungen über die Richter selbst nur sehr selten einer Stelle, die im Inhalt oder Ausdruck an das Buch Josua und den Pentateuch erinnert. An das Deuteronomium findet sich nur eine Reminiscenz: nach **7**, 3 verfährt Gideon, wie in dem Kriegsgesetz Deut. **20**, 8 angeordnet ist, indem

er die Zaghaften entläßt. — Sonst begegnen wir nur dann und wann Reminiscenzen an jehovistische Stücke, und auch diesen nur da, wo jüngere Quellen benutzt sind, die geraume Zeit nach den Begebenheiten geschrieben sind, in denen der Verfasser jedenfalls am freiesten sich bewegt. So erinnert **6**, 39 an die jehovistische Stelle Gen. **18**, 30. 32. Mehr solcher Beziehungen enthält die Geschichte Jephthas: **10**, 16 erinnert an Gen. **35**, 2; und Richt. **11**, 17—23 bezieht sich auf Num. **20**, 14—21. **21**, 4. 21 ff. — Endlich erinnert in dem Bericht über die sonst sehr eigentümliche Engelerscheinung vor der Geburt Simsons die Stelle **13**, 17 f. an Gen. **32**, 30.

Soviel machen nun die angeführten Beziehungen gewiß, daß der Verfasser dieses Hauptteils den Pentateuch und auch das Deuteronomium schon gekannt haben muß. Er gehört, wie sich namentlich aus dem Eingang ergiebt, der deuteronomischen Periode an. Aber identisch ist er weder mit dem Deuteronomiker noch mit dem Deuteronomisten. Zwar behauptet Stähelin seine Identität mit dem Jehovisten und dem Verfasser des Deuteronomiums. Aber selbst der am meisten deuteronomisch gefärbte Eingang zeigt doch keineswegs in gleichem Maße wie die Stücke des Buches Josua, welche dem Deuteronomiker zugeschrieben werden, das charakteristische Gepräge der Schreibart des Deuteronomiums, und neben manchen deuteronomischen Ausdrücken gebraucht der Verfasser auch manche stehende Redensarten, welche dem Deuteronomium und dem Buch Josua fremd sind, dagegen in den Büchern Samuelis und Könige uns wiederbegegnen, z. B. „verkaufen in die Hand der Feinde", **2**, 14. **3**, 8. **4**, 2. **10**, 7; „gebeugt werden" (כנע im Niphal, vom überwundenen Feind gesagt) **3**, 30. **4**, 23. **8**, 28. **11**, 33. Anderes vergl. bei de Wette S. 219.

Wir werden also annehmen müssen, daß der Verfasser des Hauptteils unsres Buches von dem Deuteronomiker verschieden ist und, da er das Deuteronomium schon kennen muß, erst nach Josia, unter welchem das Deuteronomium ans Licht trat, geschrieben haben muß. Das wird sich uns auch von einer andern Seite her bestätigen, indem wir in den folgenden Büchern seine Hand wieder erkennen werden. — Da ist es denn allerdings nicht wahrscheinlich, daß er der erste gewesen ist, welcher die Geschichte der Richter im Zusammenhang darstellte. Aber es fehlt an sicheren Anhaltspunkten, um Näheres über seine Vorarbeiten zu ermitteln.

Nur zu einer sehr wahrscheinlichen Annahme berechtigt uns das

Verhältnis der Stücke **1**—**2**, 6 und Kap. **17**—**21** zu dem Hauptteile des Buches. Wir haben nämlich gesehen, daß diese Stücke im Eingang und Anhang von demselben Verfasser herrühren, der der Zeit nach Salomo, spätestens der Zeit Josaphats angehört. Nun ist es aber nicht wahrscheinlich, daß das Werk dieses Verfassers aus der Richterperiode nur die beiden Geschichten Richt. **17**—**21**, welche die beiden kleinsten Stämme Dan und Benjamin betreffen, mitgeteilt haben sollte. Schon die prophetische Rede **2**, 1—5 nötigt zu der Annahme, daß auch noch andre Erzählungen in dem Werke gestanden haben müssen. Dazu kommt, daß, wie nachgewiesen, schon das Excerpt aus einem noch älteren Werk in Richt. **1** auf die Geschichte des Richters Othniel und auf die Erzählung von der Tötung Siseras vorbereitet. Wir werden also annehmen müssen, daß in diesem Werke schon Ausführlicheres auch über die andern Richter stand, und daß der Verfasser unsres Hauptteils dasselbe benutzt hat. Dafür kann man auch anführen, daß die Erzählungen von Debora **4**, 4 ff., von Jephtha **11**, 1 ff. und von Simson **13**, 2 ff. einen ganz ähnlichen Anfang haben wie die beiden Erzählungen Richt. **17** f. und **19** ff., indem nämlich der Bericht uns zuerst mit einer einzelnen Person bekannt macht und dann an ihre Geschichte den Bericht über die den ganzen Stamm betreffenden Ereignisse anknüpft. Auch kommt der Ausdruck חִלֵּק חֶרֶב, der in Richt. **20** überaus häufig, sonst aber ziemlich selten ist, in **3**, 22. **8**, 10. 20. **9**, 54 vor. — Indes kann eine Erzählung wie die von der Ablehnung der Königswürde seitens Gideons **8**, 22—27 in diesem älteren Werk nicht gestanden haben, da sie zu der in Richt. **17** herrschenden Anschauung vom Königtum nicht paßt. Auch die Jephthageschichte mit ihren Beziehungen auf den Pentateuch, die in Richt. **17**—**21** nicht vorkommen, ist schwerlich ein Bestandteil des älteren Werkes. — Vielleicht darf man auf Richt. **17**—**21** gestützt die Vermutung wagen, daß dieses Werk die Geschichte der Richterperiode so darstellte, daß sie die Geschichte einzelner Stämme und Stammeshelden gleichsam als eine Folge von Zeitbildern aneinander reihte.

Als Resultat unsrer Untersuchung erhalten wir von der Entstehung des ganzen Buches der Richter folgendes Bild:

1. Die ältesten Bestandteile des Buches bilden Aufzeichnungen der Geschichte einzelner Stämme und Stammeshelden mit ihren Thaten. Sie sind entstanden in einer den berichteten Begebenheiten nicht fernen Zeit.

2. Ferner hat ein altes Werk existiert, aus welchem Richt. **1** excerpiert ist; jedenfalls gehört es der Zeit vor der Besitznahme Gesers durch Salomo an.

3. In der Blütezeit des Königtums, aber nicht vor Salomo, hat ein Schriftsteller die Geschichte der Richterperiode, an die damals vorhandene Geschichte Josuas anknüpfend, vollständiger erzählt. Der leitende Grundgedanke seiner Darstellung war die Idee, daß das Königtum für die Wohlordnung des Gottesreiches notwendig sei. Den Inhalt bildeten aneinander gereihte Erzählungen aus der Geschichte einzelner Stämme und ihrer Helden. Erhalten sind von diesem Werk die Stellen Richt. **1—2**, 5 und Kap. **17—21**.

4. In viel späterer Zeit, erst nach Josia, hat ein Schriftsteller, welcher das Deuteronomium schon kannte, unter Benutzung dieses Werkes und anderer Quellen (z. B. über Simson), ebenfalls an das Buch Josua anknüpfend, die chronologisch und pragmatisch zusammenhängende Geschichte der Richter geschrieben, welche jetzt Richt. **2**, 6—16 steht. In seiner Darstellung ist der prophetisch-theokratische Pragmatismus strenger, ja in etwas äußerlich mechanischer Weise auf die Geschichte der Richterzeit angewendet. Vatke (S. 181) urteilt: „fast rhythmisch ist der Wechsel von Götzendienst und Unterjochung des Volks, von Bekehrung zu Jhvh und Befreiung von der Knechtschaft.“ Den Anfang jenes älteren Werkes und die beiden Erzählungen Richt. **17—21**, welche in chronologischer und pragmatischer Beziehung nicht in seinen Plan paßten, nahm er nicht in seine Darstellung auf. Ob er diese Stücke dann selbst als Einleitung und Anhang seiner eignen Darstellung beigefügt hat, oder ob dies erst von einem späteren Redaktor geschehen ist, kann erst nach Untersuchung des ersten Teils des 1. Buches Samuelis entschieden werden. Jedenfalls aber ward der Anhang aus dem älteren Werke beigefügt, und zwar gerade am Schlusse, weil er einen passenden Übergang von der Geschichte der Richterzeit zu der im 1. Buch Samuelis berichteten Entstehung des Königtums bildete, insofern jene beiden Erzählungen sich als Zeugnisse des religiösen und politischen Zerfalls in der vorköniglichen Zeit geben, und sodann weil der Schluß uns mit der Geschichte desjenigen Stammes bekannt macht, welchem der erste König Israels Saul angehörte.

Als Beweis dafür, daß das Buch der Richter in seiner gegenwärtigen Gestalt kein Werk für sich war, ist die Stelle **13**, 5 anzu-

führen, in der von Simson gesagt ist, daß er anfangen werde, Israel von der Hand der Philister zu befreien.

Ewalds Ansicht über die Entstehung des „großen Buches der Könige" (d. h. Richter, Ruth, 2 Bücher Samuelis und Könige) geht dahin: er unterscheidet drei Perioden der Geschichtsschreibung: 1. Die Anfänge und Grundlagen der Königsgeschichte. a) Die Reichsjahrbücher; b) prophetische Geschichtserzählungen. 2. Übersichtliche Geschichten der Richter- und Königszeiten. a) ein Werk über die Richter- und Königsperiode bis zur Reichsspaltung; b) ein prophetisches Buch der Könige (von Samuel bis Jehu); c) eine dritte Erzählung über die Zeit der Richter und der Könige, bis hundert Jahre nach Salomo reichend. Daneben die Geschichten einzelner Helden, z. B. Simsons. 3. Letzte Gestaltung dieser Geschichten. Eine dreifache Redaktion wird unterschieden. Der vorletzte Bearbeiter wird in die Zeit des Josia versetzt; der letzte war ein in der zweiten Hälfte des Exils lebender Levit. Vergl. genaueres über Ewalds Ansicht in seiner Gesch. d. Volkes Isr. I, S. 175—225. Sie stimmt in betreff des Buches der Richter in der Hauptsache mit den Resultaten Riehms überein.

Die Ansicht Bertheaus, nach welcher Gen. **1** bis 2. Kön. **25** das Werk eines und desselben letzten Verfassers sein soll, und zwar wahrscheinlich Esras, hat schon in dem Nachweis, daß sich im Buch der Richter weder die Hand des Jehovisten noch die des Deuteronomikers zu erkennen giebt, ihre Widerlegung gefunden.

§ 36.

Die Beschaffenheit des Buches der Richter als Geschichtsurkunde.

Im ganzen genommen enthält das Buch unschätzbare echt geschichtliche Überlieferungen, namentlich in Kap. **1. 3—5. 8. 9. 17—21.** Auch ist die Darstellung anziehend, zumal durch die Einlage von Stücken wie das Lied Deboras oder die Fabel Jothams (**9**, 8—15).

Über die chronologische Einreihung der beiden Erzählungen Kap. **17** f. und **19** ff. ist zu bemerken, daß beide nach der uns vorliegenden Darstellung in die erste Zeit der Richterperiode, bald nach dem Tode Josuas fallen. Für die erstere Erzählung kann man dies nicht mit Sicherheit aus **18**, 1 folgern, an welcher Stelle die auffallende Angabe: „bis auf jene Zeit war den Danitern kein Erbe inmitten der Stämme Israels zugefallen" auch nach **1**, 34 verstanden werden kann. Aber nach **18**, 30 war der Levite Jonathan, eine Hauptperson der Erzählung, ein Enkel Mosis. — In der

zweiten Erzählung erscheint Jerusalem nicht nur noch ganz von den Jebusitern bewohnt (**19**, 11 f. vergl. **1**, 8), sondern wir treffen auch noch Pinchas, den Enkel Aarons, als Hoheprieſter bei der Bundeslade in Bethel (**20**, 28).

Es fragt ſich jedoch, ob die letztere Angabe des nicht vor der Zeit Salomos ſchreibenden Verfaſſers ganz zuverläſſig iſt, und ob er nicht bei Angabe der Abkunft des Leviten Jonathan Mittelglieder überſprungen haben kann. Es iſt nämlich nicht recht wahrſcheinlich, daß die Expedition der Daniten gegen Laiſch in ſo frühe Zeit fällt. In die Zeit, in welcher ſie noch nicht aus dem ihnen von Joſua angewieſenen Stammgebiet verdrängt waren, iſt die Expedition ſchwerlich zu ſetzen. Nun haben ſie ihr an das Meer anſtoßendes Stammgebiet nach **5**, 17 noch zur Zeit Deboras und Baraks (d. h. nach der Chronologie des Buches 166 Jahre nach dem Tode Joſuas) inne. Ihre Verdrängung durch die Amoriter **1**, 34 muß alſo in eine etwas ſpätere Zeit fallen. Auch der Schauplatz der Geſchichte des Daniters Simſon iſt noch das alte Stammgebiet Dans. Indes läßt ſich dies daraus erklären, daß zwar nicht in der Niederung, aber doch auf dem Gebirge ein Teil des Stammes Dan, deſſen Hauptteil ſich aber nach **18**, 29 bei Laiſch angeſiedelt haben muß, zurückgeblieben war. Aus dem zuerſt angeführten Grunde dagegen fällt die Richt. **17** f. berichtete Geſchichte wahrſcheinlich erſt in die Zeit nach Debora und Barak. — Auch inbetreff der zweiten Geſchichte (Kap. **19—21**) iſt es ſehr unwahrſcheinlich, daß ein Vernichtungskrieg der andern Stämme gegen den Stamm Benjamin ſo bald nach dem Tode Joſuas noch zu Lebzeiten des Pinehas geführt worden iſt. Denn damals hatten die einzelnen Stämme noch ſoviel mit den noch nicht eroberten Kanaaniterſtädten zu thun, daß ein ſolcher Bruderkrieg kaum denkbar iſt. Auch ſetzt die Erzählung voraus, daß Israel ſchon längere Zeit in Kanaan wohnhaft war, ſodaß eine von Heiden bewohnte Stadt wie Jeruſalem eine Ausnahme war. Ferner ſcheint der Stamm Benjamin ſich von den übrigen Stämmen ſchon ziemlich losgelöſt zu haben. Auch muß das Volk das Heiligtum in Silo kaum mehr als Nationalheiligtum betrachtet haben (**21**, 19 ff.); auch dies iſt ſo bald nach Joſuas Tode nicht recht denkbar. — Dazu kommt, daß Pinehas ſchon zur Zeit Moſis und Joſuas eine große Rolle ſpielt (Num. **25**, 7. Joſ. **22**, 13. 30 ff.). Bei der Verteilung des Landes fungiert noch Eleaſar als Hoheprieſter. Es läßt ſich alſo leicht denken, wie ein in der

Zeit Salomos schreibender Verfasser dazu kam, in seiner Erzählung aus der Richterzeit Eleasars Sohn Pinehas als Hoheprieſter zu nennen. Jedenfalls erscheint die aus den angeführten Daten gefolgerte chronologische Einreihung der Erzählungen Richt. **17—21** als unsicher und zweifelhaft.

Wenn auch das Buch der Richter im ganzen echt geschichtliche Überlieferungen enthält, so kann man doch nicht alles, was es erzählt, für streng geschichtlich halten. Unter den sagenhaften Zügen der Erzählung hat man aber einen Unterschied zu machen. Viele derselben stammen aus der einfachen Volkssage und haben, wie dies bei allen lebendigen altertümlichen Volkssagen gewöhnlich ist, einen echt epischen Charakter. Dahin gehören manche Zahlangaben, die mit den konkretesten anschaulichen Zügen verbunden sind; z. B. die siebzig Könige, welche mit abgehauenen Daumen an Händen und Füßen die Brosamen unter dem Tische Adonibeseks aufleſen (**1**, 7); die siebzig Söhne Gideons, die auf einem Stein erwürgt werden (**8**, 30. **9**, 18); Jairs dreißig Söhne, die auf dreißig Eselsfüllen reiten und dreißig Städte besitzen (**10**, 3—5); Ibzans dreißig Söhne, dreißig Töchter und dreißig Schwiegertöchter (**12**, 8—10); Abdons vierzig Söhne und dreißig Enkel, die auf siebzig Eselsfüllen reiten (**12**, 13—15). Zu diesen aus der Volkssage stammenden epischen Zügen gehört auch, daß Samgar 600 Philister mit einem Ochsenstachel erschlagen haben soll (**3**, 31).

Besonders aus der Geschichte Simsons sind viele Züge dahin zu rechnen. Man kann es eben nur als sagenhafte Züge der den volkstümlichen Helden verherrlichenden Volksüberlieferung erkennen, wenn berichtet wird, daß Simson mit einem Eselskinnbacken tausend Philister erschlagen (**15**, 15 f.), daß er die Flügel des Stadtthors von Gaza samt den Pfosten und Riegeln bis auf den Gipfel des Berges bei Hebron, also etwa neun Meilen weit auf den Schultern getragen habe (**16**, 3), daß seine wunderbare Kraft an sein unbeschorenes Haupthaar gebunden gewesen sein soll u. a. m. Bei der Erzählung von der Erschlagung der tausend Philister mit dem Eselskinnbacken sieht man noch deutlich die Anknüpfungspunkte, aus denen sie hergeleitet ist. Zunächst ist die Erzählung an ein noch vorhandenes Liederstück angeknüpft (**15**, 16): „mit des Esels Kinnbacken einen Haufen, zwei Haufen, mit des Esels Kinnbacken habe ich tausend Mann erschlagen.“ In ähnlicher Weise ist Jos. **10**, 12 die Erzählung vom Stillstand der Sonne aus einem Liederstück erwachsen.

Einen noch ursprünglicheren Anknüpfungspunkt bietet sodann der Name eines Hügels Ramath Lechi d. h. Höhe des Kinnbackens. Zugleich ist es der Name einer Quelle (**15**, 9 ff.), die **15**, 19 als Anrufersquell bezeichnet wird. Die Höhe mochte den Namen von ihrer Gestalt empfangen haben; ein steiler Fels wird auch שֵׁן d. h. Zahn genannt. An diese Örtlichkeiten knüpfte die Sage an und berichtete die Entstehung der Quelle auf Simsons Gebet. — Übrigens kommen auch in der Erzählung von Simson die in der Volkssage beliebten Zahlen vor. Bei seinem Rätsel handelt es sich um dreißig Hemden und dreißig Feierkleider. Drei Tage sinnen die Hochzeitsgäste über dem Rätsel. Am siebenten Tage giebt Simson seiner jungen Frau die Lösung, und dreißig Bewohner Askalons erschlägt er, um seine Schuld abzutragen. Dreihundert Füchse läßt er je zwei und zwei mit einer brennenden Fackel zwischen ihren zusammengebundenen Schwänzen in die Saaten der Philister laufen. Tausend Philister erschlägt er mit dem Eselskinnbacken. Mit sieben Stricken läßt er sich von Delila binden und sieben seiner Locken läßt er von ihr in ein Gewebe verweben. Dreitausend Philister endlich finden mit Simson selbst ihren Tod.

Die Erzählung von Simson ist eine echte Volkssage, die sich des volkstümlichen Helden bemächtigt hat. Doch hat man kein Recht, mit Steinthal (die Sage von Simson, Zeitschrift für Völkerpsychologie 1862, S. 129 ff.) hier lauter mythologische Beziehungen zu finden und Simson selbst zu einem Sonnengott zu machen. Das abgeschnittene Haar soll z. B. die der Leuchtkraft ihrer Strahlen zur Winterszeit beraubte Sonne bedeuten. Aber das ist nicht wissenschaftlich, aus allen möglichen indogermanischen Sagenkreisen Analogieen zusammenzuraffen, die eine gewisse Ähnlichkeit bieten. Nur soviel ist zuzugeben, daß in die Heldensage einzelne mythologische Züge aufgenommen worden sind. Solche Aufnahme aber müßte aus keinem andern als dem semitischen Sagenkreise nachgewiesen werden. Etymologisch nahe liegt es ja, den Namen Simson von שֶׁמֶשׁ abzuleiten und durch „Sonnenmann" zu deuten. Der assyrische Sonnengott hieß Schamasch, und der babylonische Sonnenheros, dessen Namen man Izdubar liest, wird öfter mit einem Löwen kämpfend dargestellt (Riehm, bibl. Handwörterbuch, S. 598). Doch sind das vorläufig nur einige mythologische Züge. Die bestimmten Örtlichkeiten in der Erzählung lassen sie in ihrem Grundbestande nicht als Mythus sondern als volkstümliche Heldensage erscheinen,

vergl. gegen die Steinthalsche Auffassung Wellhausen-Bleek, 4. Ausg. S. 198.

Anderer Art sind diejenigen sagenhaften Züge, welche erst den späteren Quellen oder dem Verfasser angehören, namentlich die in der Geschichte Gideons Kap. **6** und **7** und in dem Bericht von Simsons Geburt Kap. **13**. Hier ist die Überlieferung durch die religiösen Anschauungen Israels umgestaltet; letztere üben einen größeren Einfluß aus. — Zu den ungeschichtlichen Zuthaten des einer späteren Zeit angehörigen Verfassers gehört namentlich die den Richtern zugewiesene Stellung von Oberhäuptern des ganzen Volks, sodann die Angaben über ihre Succession im Richteramte, und besonders die Chronologie des Buches. Es ist zwar wahrscheinlich, daß der Verfasser schon in seinen Quellen für einzelne Richter Angaben über die Dauer ihrer Herrschaft vorfand. Aber die durchgeführte Chronologie ist sehr zweifelhaften Charakters, vergl. Riehm, bibl. Handwörterbuch, Art. Richter, 8. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. Test. 1869, S. 173 ff.

Rechnen wir nämlich die im Buche angegebenen Jahre zusammen, so erhalten wir für die Richterperiode 410 Jahre nebst den nicht angegebenen Jahren vom Tode Josuas bis zur Bedrängnis durch Kusan Risathaim und nebst den jedenfalls nur wenigen Jahren, welche Abimelech noch über die angegebenen drei Jahre hinaus herrschte. Dieser Chronologie entspricht es ungefähr, wenn Jephtha **11**, 26 sagt, daß die Israeliten seit 300 Jahren das Ostjordanland besäßen. Denn vom Tode Josuas an sind nach den Angaben unsres Buches 301 Jahre bis zum ersten Jahr der ammonitischen Drangsal verflossen; dazu kommen noch die unbestimmt gelassenen Jahre vom Tode Josuas bis zur Bedrängnis durch Kusan Risathaim, sowie die nicht sehr lange Zeit Josuas. Da konnte Jephtha etwa statt von 350 Jahren recht wohl in runder Zahl von drei Jahrhunderten reden. Ebenso stimmt es zur Chronologie unsres Buches, wenn Paulus Apostelgesch. **13**, 20 die Dauer der Richterperiode bis auf Samuel zu 450 Jahren angiebt, indem er zu jenen oben erwähnten 410 Jahren noch die 40 Jahre Elis (1. Sam. **4**, 18) hinzurechnet. Gleichwohl kann die Chronologie nicht richtig sein, denn die Stelle 1. Kön. **6**, 1 enthält einen mit den bisherigen Angaben unvereinbaren Widerspruch. Hiernach fällt nämlich der Anfang des Tempelbaues, der im vierten Jahre Salomos stattfand, in das 480. Jahr nach dem Auszug aus Ägypten. Rechnen wir aber

zu den 410 Jahren der Richterperiode die 40 Jahre der Wüstenwanderung, die 40 Jahre Elis und die 40 Jahre Davids hinzu, so erhalten wir schon 530 Jahre, zu welchen noch die Zeit Josuas, ferner die Zeit von Josuas Tode bis Kusan Risathaims Bedrückung, endlich die Zeit Samuels und Sauls hinzukommt, sodaß gegen 600 Jahre sich ergeben würden. Darum giebt Josephus auch den gleichen Zeitraum vom Auszug aus Ägypten bis zum Tempelbau bald auf 592 (Altertümer 8, 3, 1) bald auf 612 Jahre an (Altert. 20, 10). Wird die Zahl 480 festgehalten, wie es meistens geschieht, so können nicht 410 Jahre auf die Richterzeit kommen, sie muß vielmehr erheblich kürzer sein.

Über die verschiedenen Versuche, diesen Widerspruch in der Chronologie auszugleichen, vergl. Bachmanns Kommentar S. 53 ff. Nöldeke (s. o.). Entweder hat man die Jahre der Knechtschaft in die Regierungszeit des folgenden Richters miteingerechnet und so eine Verkürzung des ganzen Zeitraums herbeigeführt, oder man hat eine teilweise Gleichzeitigkeit einzelner Richter angenommen. Für diese Annahme bietet das Buch selbst einen Anhalt. Nach **10**, 7 verkaufte Jhvh die Söhne Israels in die Hand der Philister und der Kinder Ammon. Zunächst ist aber bloß von der Herrschaft der Ammoniter im Ostjordanland und der Befreiung durch Jephtha die Rede. Erst von Kap. **13** an beginnt der Bericht über die Drangsal durch die Philister und über die Abenteuer Simsons. Bachmann, Keil, Hengstenberg, Ewald und Bunsen lassen darum Jephtha und die auf ihn folgenden Richter gleichzeitig mit Eli, Simson und Samuel leben. Will man aber alle übrigen chronologischen Daten und zugleich die Akoluthie der Richter festhalten, so kommt man mit dieser Verkürzung des Zeitraumes auch noch nicht über alle Schwierigkeiten hinaus. So hat man Simson in die Zeit Elis gesetzt, mit dessen 20. Jahr der Philisterdruck beginnt. Auch andre Synchronismen können recht wohl möglich sein; z. B. kann die nach Ehud in **3**, 30 berichtete 80jährige Ruhezeit sich nur auf den Süden des Landes erstreckt haben, während gleichzeitig die 20 Jahre der Bedrückung durch Jabin und die 40 Jahre der Ruhe nach Deboras Sieg (**4**, 3. **5**, 31) nur für den Norden gelten. Immerhin würde man dann aber eine andre Chronologie als die des Buches der Richter erhalten. Auch Bertheaus Versuch einer Ausgleichung ist mißglückt. Danach soll die eine Quellenschrift die Richterperiode zu 240 Jahren und die andere sie zu 190 Jahren, zu denen

noch die unbestimmte Zeit Samgars zu addieren wäre, berechnet haben.

Auch die jüdische Tradition rechnet die 111 Knechtschaftsjahre in die 592 Jahre der Richterzeit ein; so erhält sie 479 Jahre und unter Hinzufügung von einem Jahr für Samgar ergeben sich wieder 480 Jahre; vergl. Rösch in Herzogs Realencyklopädie, Art. Zeitrechnung. Stud. u. Krit. 1863, S. 734 ff.; 1871, S. 163. — Indes die Zahl 480 selber ist zweifelhaft. Sie entspricht in der Stelle 1. Kön. **6**, 1 wahrscheinlich 12 Generationen zu 40 Jahren. Im Richterbuch selbst begegnen wir viermal der Zahl 40, einmal der Zahl 80 und zweimal der Zahl 20, sodaß wir schon siebenmal 40 erhalten. Dazu kommen die 40 Wüstenjahre (wie denn das Leben Mosis in drei Abschnitte zu je 40 Jahren zerfällt), ferner je 40 Jahre für Eli und David, sodaß zehnmal 40 Jahre nachgewiesen sind. Die übrigen zweimal 40 wird man auch noch herausfinden können. Addiert man die kleinen ungeraden Zahlen von Thola an, so erhält man die Zahl 76; dazu die 4 ersten Jahre Salomos (1. Kön. **6**, 1), macht wieder 480. Daraus erhellt, wie wenig gerechtfertigt der oben erwähnte Versuch einer Ineinanderschiebung der Geschichte Elis, Simsons und Jephthas ist. Die zeitliche Aufeinanderfolge der Richter dürfte der im Buche berichteten entsprechen. Indes auf eine genaue chronologische Bestimmung der Richterperiode wird man verzichten müssen.

Litteratur.

Sebastian Schmidt, comm. in librum Judicum, Argent. 1684. 1691. 1706. — Clerikus. Rosenmüller, Scholien. Maurer. Gottl. Ludw. Studer, das Buch der Richter grammat. und histor. erklärt, Bern 1835. 1842. Ernst Bertheau, das Buch der Richter und Ruth, Leipzig 1845; 2. Ausg. 1884 (6. Lieferung des Handbuchs, von dessen anderen Bestandteilen es sich durch theologische Betrachtung der Schrift unterscheidet). — Keil 1863; 2. Aufl. 1874. Joh. Bachmann, das Buch der Richter mit besondrer Rücksicht auf die Geschichte seiner Auslegung und kirchlichen Verwendung; nur Teil I (Kap. 1—5) ist erschienen, 1868. 1869.

Kapitel III.

Die Bücher Samuelis.

§ 37.

Ihr Name, Inhalt und Plan.

Die zwei Bücher Samuelis bildeten ursprünglich nur ein Buch. Als ein Buch wurden sie von den Juden gezählt (Orig. bei Euseb. hist. eccl. VI, 25. Cyrill von Jerusalem, catech. IV, 33—36. Hieronymus, prologus galeatus). Auch in den hebräischen Manuskripten bilden sie nur ein Buch. Nur in den gedruckten Bibelausgaben findet sich die Sonderung in zwei Bücher: zuerst in der von Daniel Bomberg 1517 veranstalteten ersten Ausgabe. Entnommen ist die Teilung aus der Septuaginta und Vulgata, in denen die Bücher Samuelis und Könige ein aus vier Büchern bestehendes Werk bilden.

Das Buch heißt im Hebräischen Kanon שְׁמוּאֵל (סֵפֶר). Dieser Name will natürlich nicht besagen, daß Samuel das Buch geschrieben habe. Allerdings ist im Talmud (baba bathra f. 14 c. 2) zu lesen: Samuel scripsit librum suum et Judices et Rutham, ein Beispiel dafür, was von solchen jüdischen Traditionen zu halten ist. Nach Fürst (S. 13) soll Samuel gemäß der Tradition das Buch nur bis zum Bericht über seinen Tod geschrieben haben; den Rest desselben von 1. Sam. **25** an hätten Gad und Nathan (1. Chron. **29**, 29) hinzugefügt. — Indes kann der Titel des Buches nur sagen wollen, daß es von Samuel handelt. Freilich handelt es nicht allein von Samuel; den Hauptinhalt bildet vielmehr die Geschichte Sauls und Davids. Samuel ist nur die erste Hauptperson. Er ist ein epochemachender Mann, denn er ist der Vater des Königtums und des ständigen Prophetentums. So ist er der Restaurator und Reformator der Theokratie geworden. Wie nun deshalb sein Name eine Periode der Geschichte Israels bezeichnet, so giebt er auch dem Buche, welches die Geschichte dieser Periode darstellt, den Namen.

In der Septuaginta heißen die Bücher Samuelis βασιλειῶν πρώτη und δευτέρα, in der Vulgata liber regum I und II. Auch die griechischen Kirchenväter reden von vier βίβλοι βασιλειῶν.

Unser Buch entspricht dann dem „1. und 2. Buch der Königsherrschaften".

Mag auch ein und dieselbe Hand den Büchern der Richter, Samuelis und der Könige ihre letzte Gestalt gegeben haben, jedenfalls bildet unser Buch doch ein relativ selbständiges Ganze. Es besteht kein äußerlicher Zusammenhang zwischen ihm und dem Buch der Richter. Auch ist zwischen beiden Büchern in der Geschichtsdarstellung eine Lücke. Es fehlt der Bericht über die Zeit vom Tode Simsons bis zu der bereits länger bestehenden Herrschaft Elis. Wie groß diese Lücke ist, hängt von der Lösung der chronologischen Frage ab. Als Richter gehören Eli und Samuel noch in die Geschichte der Richterperiode. Aber wegen der epochemachenden Bedeutung Samuels und wegen des engen Zusammenhangs seiner Geschichte mit derjenigen Sauls und Davids ließ sie sich von der letzteren nicht trennen. Ebenso hängt auch die Geschichte Elis mit derjenigen Samuels eng zusammen. — Auch von den Büchern der Könige sondert sich das Buch Samuels ab, indem ein Anhang den Schluß bildet, welcher den Faden der Geschichtserzählung unterbricht.

Das Buch zerfällt in drei Hauptteile:

I. Die Geschichte Samuels Kap. **1—12**.

1. Die Geburt, Jugendzeit und Berufung Samuels, sowie die darin verflochtene Geschichte Elis und seiner Söhne, Kap. **1—3**.

2. Bericht über den Sieg der Philister und die Erbeutung der Bundeslade, über den Tod Elis und seiner Söhne, über die Schicksale der Bundeslade im Philisterland und ihre Rückgabe Kap. **4—7**, 1.

3. Bericht über Samuels Richterthätigkeit, die durch einen Sieg über die Philister begründet wird, 7, 2 ff.

4. Geschichte der Erhebung Sauls zum Könige. Derselbe bewährt sich durch seinen Sieg über den Ammoniterkönig Nachasch. Samuels feierliches Abtreten vom Richteramte, Kap. **8—12**.

II. Die Geschichte Sauls Kap. **13—31**.

1. Siegreiche Kriege Sauls mit den Philistern. Schon hier wird ihm seine Verwerfung wegen vorzeitigen Opferns von Samuel angekündigt, Kap. **13**. Jonathans Heldenthat Kap. **14**. In **14**, 47—52 steht ein summarischer Bericht über Sauls sonstige Kriege, ein Verzeichnis seiner Familie sowie eine Notiz über seinen Feldhauptmann. In Kap. **15** folgt ein ausführlicher Bericht über seinen siegreichen Krieg gegen die Amalekiter und seine Verwerfung.

2. Geschichte der Salbung Davids, seiner Versetzung an den Hof Sauls (Kap. **16**), sein Sieg über Goliath, sein Freundschaftsbund mit Jonathan und Sauls Eifersucht (**17—18**, 14). Versuche Sauls zur Beseitigung seines von Gott erwählten Nachfolgers, sodaß David zuletzt genötigt ist, eine Zuflucht im Philisterland zu suchen (**18**, 15—**26**). — Episoden in der Erzählung bilden die Erneuerung des Freundschaftsbundes zwischen David und Jonathan (Kap. **20**) in einem mit der übrigen Geschichtsdarstellung verflochtenen Bericht, Samuels Tod (**25**, 1), die Vorfälle zwischen David und Nabal und Abigail (Kap. **25**).

3. Der Untergang Sauls. Zuerst wird berichtet, daß David vom Philisterkönig Achis die Stadt Ziklag erhält (Kap. **27**). Saul sucht in der Not, in welche ihn die Philister gebracht haben, bei einer Totenbeschwörerin Rat (Kap. **28**). David wird von den Philistern, mit denen er ausgezogen war, zurückgeschickt und rächt sich an den inzwischen in Ziklag eingefallenen Amalekitern (Kap. **29. 30**). Tod Sauls und seiner Söhne (Kap. **31**).

III. Die Geschichte Davids, 2. Buch Samuelis.

1. Geschichte seiner Herrschaft über den Stamm Juda in der Residenz Hebron, während Ischboscheth über die übrigen Stämme herrscht, II. **1—5**, 5. — Es folgt der Bericht seiner Herrschaft über ganz Israel, in welchem neben der chronologischen Ordnung auch eine gewisse Sachordnung beobachtet ist: Eroberung Jerusalems, Bund mit Hiram von Tyrus; Bericht über Davids Frauen und Kinder sowie seine Philisterkriege, alles in chronikartiger Kürze (**5**, 6—25). — Davids gottesdienstliche Thätigkeit: Verbringung der Bundeslade auf den Zion und Projekt des Tempelbaues. Letztere Absicht trägt ihm die göttliche Erklärung über die Erblichkeit des davidischen Königtums ein (Kap. **6. 7**).

2. Der folgende Abschnitt Kap. **8—20** enthält eine chronikartige Übersicht über Kriege und Eroberungen Davids (Kap. **8**); einen Bericht über seine an Mephiboscheth bewiesene Treue gegen Jonathan (Kap. **9**). Sodann folgt Davids Familiengeschichte (Kap. **10—19**), eingeleitet durch eine ausführliche Darstellung seines siegreichen Krieges gegen Syrer und Ammoniter (Kap. **10**). Erzählung von Bathseba Kap. **11. 12**; am Ende ein kurzer Bericht über die Eroberung der Ammoniterhauptstadt Rabba. Ammons Blutschande und seine Ermordung durch Absalom (Kap. **13. 14**). Absaloms Empörung, Herrschaft und Untergang (Kap. **15—19**). — Empörung des

Benjaminiters Seba Kap. **20**; V. 23—26 ein kurzes Verzeichnis der Beamten Davids.

3. Ein Anhang enthält einen Bericht über die Sühnung einer an den Gibeoniten begangenen Blutschuld sowie über einzelne Vorfälle und Heldenthaten in verschiedenen Philisterkriegen (Kap. **21**); ferner einen Lobgesang Davids in Kap. **22**, parallel mit Ps. **18**; Davids letzte Worte und ein Verzeichnis seiner Helden und ihrer Thaten (Kap. **23**); endlich einen Bericht über eine Gott mißfällige Volkszählung, die durch den Propheten Gad bestraft und gesühnt wird. Bei dieser Gelegenheit wird der Tempelplatz angekauft (Kap. **24**).

§. 38.

Die Entstehung des Buches Samuel.

Daß das Buch aus verschiedenartigen Bestandteilen zusammengesetzt ist, erkennt man leicht aus der verschiedenartigen Darstellung: manche Stücke sind chronikartig geschrieben, während andre sehr anschauliche und umständliche Erzählungen enthalten. —

1. Sodann kommen verschiedene, teilweise einander widersprechende Darstellungen derselben Ereignisse und überhaupt manche Widersprüche vor, die sich nicht ausgleichen sondern nur aus der Verschiedenheit der Quellen erklären lassen. So ist David nach I. **16**, 21 ff. auf Befehl Sauls, der selbst Boten zu seinem Vater Isai sandte, an den Hof gekommen und dient dem König als Waffenträger und Saitenspieler. I. **17**, 55—58 wird dagegen berichtet, daß beim Auszuge Davids gegen Goliath der König an Abner die Frage richtete: „wes Sohn ist der Knabe?" Abner beteuert, er wisse es nicht, und erhält von Saul den Auftrag: „so frage danach, wes Sohn der Jüngling sei;" und als David mit dem Haupt Goliaths in der Hand zu Saul zurückkommt, fragt ihn Saul selber: „wes Sohn bist du, Knabe?" worauf ihm David seine Herkunft berichtet.

> Zur Erklärung dieses Widerspruchs begnügt sich Hävernick mit der den Text offenbar verdrehenden Auskunft, jene Fragen Sauls seien nur verächtliche Fragen, welche der geringen Herkunft Davids gelten sollen.

Zweimal ist die Erhebung Sauls zum Könige berichtet, und zwar weichen die beiden Berichte bedeutend von einander ab: der eine Bericht steht I. **9**, 1—**10**, 16; der andre Kap. **8**. **10**, 17—27.

Ebenso giebt es zwei verschiedene Berichte über die Verwerfung Sauls, I. **13**, 8—14 und **15**, 10—26. Ferner zwei Erzählungen über die großmütige Verschonung Sauls durch David, Kap. **24** und **26**; zwei Erzählungen über die Entstehung des Sprichworts: „ist Saul auch unter den Propheten?" **10**, 10—12 und **19**, 22—24. Die zwei Erzählungen über die Flucht Davids zu dem Philisterkönig Achis **21**, 10—15 und **27**, 1—4 können möglicherweise einer zweimaligen Begebenheit entsprechen.

Von Widersprüchen sei erwähnt, daß nach I. **7**, 13 die Philister zu Lebzeiten Samuels nicht mehr in das israelitische Gebiet gekommen sein sollen, während sie nach **9**, 16. **10**, 5. **13**, 3. 19. 20 noch zu Lebzeiten Samuels Israel beherrschten. — Ein andrer Widerspruch ist, daß Saul nach I. **18**, 2. 5 den David nach der Besiegung Goliaths und nach mehreren siegreichen Feldzügen über das Kriegsvolk gesetzt, während er ihn nach **18**, 9 von Anfang an mit Mißtrauen und Neid betrachtet haben soll.

Die Parallelstellen in der Chronik zeigen, daß der Chronist eine unserm Buch zu Grunde liegende Quellenschrift noch wenigstens teilweise benutzte. Dies zeigt sich besonders darin, daß er das Verzeichnis der Helden Davids 1. Chron. **11** vollständiger als die Stelle II. **23**, 8—39 mitteilt. Auch giebt der Chronist in 1. Chron. **12**, 1—40 ein Verzeichnis der Krieger, welche noch bei Lebzeiten Sauls zu David übergingen, und ein Verzeichnis der Heerführer, welche mit ihrem Gefolge in Hebron zusammenkamen, um David zum König zu wählen. Beide Verzeichnisse müssen aus derselben Quellenschrift entnommen sein, welche auch das Verzeichnis der Helden Davids enthielt.

Außer den eignen Angaben unsres Buches über seine Quellenschriften (wie II. **1**, 18) verdienen darum auch die Hinweisungen des Chronisten auf seine Quellenschriften besondre Beachtung. So ist 1. Chron. **29**, 29 gesagt, die ersten und letzten Geschichten Davids seien geschrieben in den Geschichten Samuels des Sehers, in den Geschichten Nathans des Propheten und in den Geschichten Gads des Schauers. Fälschlich übersetzt Hävernick דִּבְרֵי durch „Aussprüche"; dagegen spricht das vorausgehende Wort דִּבְרֵי דָוִד sowie die Stelle 2. Chron. **9**, 29. Fraglich ist nun, ob unter jenen drei citierten Schriften drei besondre und von einander verschiedene Quellenschriften bezeichnet sind. Daß dies nicht anzunehmen ist, s. Bertheaus Kommentar zur Chronik, S. 34 ff. der Einleitung.

Es sind vielmehr verschiedene Partieen eines und desselben Buches gemeint. Da könnte man denn mit älteren, an welche noch Movers und de Wette sich anschließen, an diejenigen Partieen unsres Buches Samuelis denken, in welchen Davids Geschichte berichtet ist, welche auch durch Hervorhebung der am Anfang, in der Mitte und am Ende vorkommenden Propheten bezeichnet sind. Allein Nathan und Gad kommen keineswegs in unserm Buch Samuelis in der Weise als Hauptpersonen vor, daß nach ihnen die betreffenden Teile des Buches benannt werden könnten. Vielmehr ist ein etwas ausführlicheres Buch gemeint, aus welchem unser Buch allerdings nur durch Weglassung einzelner Partieen verkürzt ist. Dies beweist eine Vergleichung von 1. Chron. **21** mit der fast gleichlautenden Stelle 2. Sam. **24**. In letzterer Stelle bricht die Erzählung plötzlich ab. In der Chronik dagegen findet sie **21**, 28—**22**, 1 einen Abschluß durch den Bericht über die Wahl des Ortes für den Tempelplatz und die Vorbereitungen Davids für den Tempelbau. Vergl. auch die vorhin angeführten Stücke der Chronik. Somit können nur drei Schriften oder drei Teile einer Schrift gemeint sein, in welchen das Leben und Wirken der Propheten Samuel, Nathan und Gad dargestellt war.

Unwahrscheinlich ist die Ansicht Bleeks, daß die 1. Chron. **29**, 29 citierten Dibre Schemuel unser Buch Samuelis seien, die beiden andern Schriften aber andre Darstellungen des Lebens Davids, die für uns verloren gegangen seien. — Die Dibre Nathan werden übrigens auch noch 2. Chron. **9**, 29 für die Geschichte Salomos citiert. — Endlich können gerade die oben angeführten Stücke, welche unser Buch Samuelis mit der Chronik gemein hat, nicht aus den eben besprochenen Schriften entnommen sein.

Auch die Angabe II. 8, 16 ist zu beachten. Danach hat schon David unter seinen Beamten einen מַזְכִּיר gehabt, d. h. einen Kanzler, der nach Art unsrer Geh. Kabinetsräte das Staatsarchiv unter sich hatte. Sein Name war Josaphat, Sohn Achiluds. Solche Historiographen finden wir auch bei den späteren Königen Judas und Israels, und noch heut ist das Amt eines Historiographen eine der ersten Hofchargen bei den orientalischen Königen. Von ihnen rührten sicherlich die Reichsannalen her, und letztere wird man als eine von dem Verfasser unsres Buches mittelbar oder unmittelbar benutzte Quellenschrift ansehen dürfen. Vielleicht bezieht sich auf die Reichsannalen Davids die Stelle 1. Chron. **27**, 24. Der Sinn der

ziemlich dunklen Stelle muß sein, es sei die Zahl der streitbaren Männer Israels in die דִּבְרֵי הַיָּמִים des Königs David nicht eingetragen worden.

Unter Benutzung der Vorarbeiten von Thenius und Ewald ergiebt sich über die Entstehung des Buches Sam. folgendes Bild:

Das Buch selbst giebt als Quellenschrift das Buch des Redlichen an, aus welchem das Klagelied über den Tod Sauls und Jonathans entnommen sei (II. **1**, 19—27). Vielleicht haben auch die andern poetischen Stücke dort ihre ursprüngliche Stelle, z. B. das kurze Klagelied Davids über Abners Tod II. **3**, 33 f. Möglich ist, daß auch der Psalm in 2. Sam. **22**, dessen davidische Abkunft nicht zu bezweifeln ist, aus derselben Quelle entnommen ist; jedenfalls stammt er nicht aus unserm Psalmbuch. Übrigens ist der Text in Ps. **18** besser erhalten als in 2. Sam. **22**. — Ebenso ist nicht auszumachen, woher der Verfasser die hochpoetischen letzten Worte Davids II. **23**, 1—7, an deren Echtheit ebenfalls nicht zu zweifeln ist, entnommen hat. Das Gleiche gilt auch von dem Psalm I. **2**, 1—10, der jedenfalls nicht aus jener Quelle stammt.

Letztere Stelle ist als Lobgebet Hannas, der Mutter Samuels, eingefügt, es kann indes nicht von ihr gesprochen sein. Denn V. 10 zeigt klar, daß es sich auf einen israelitischen König bezieht, der nach V. 1 und 4 mit übermütigen Feinden einen siegreichen Krieg geführt hat (V. 10: „aber Jhvh gebe Macht seinem Könige, und erhöhe das Horn seines Gesalbten"). Möglich ist, daß der König selbst der Dichter ist; möglich auch, daß dieser König David ist, der dann den Psalm nach seinen ersten glücklichen Kriegen gedichtet haben müßte. Für die davidische Abkunft kann man die Berührungen mit Ps. **18** (parallel 2. Sam. **22**) und 2. Sam. **23** anführen; vergl. V. 2 mit Ps. **18**, 32; darin zumal das Wort צוּר von Gott gebraucht; ferner mit Ps. **18**, 3 und II. **23**, 2. Die Redensart in V. 4: „sich mit Kraft gürten" findet sich nur noch Ps. **18**, 33. 40. Endlich vergl. V. 10 mit Ps. **18**, 14. — Daß David jenen Psalm mit Bezug auf seine Besiegung Goliaths gedichtet haben soll, ist eine unbegründete Vermutung von Thenius und Böttcher. — Der Hanna ist der Psalm wegen V. 5 in den Mund gelegt: „die bisher noch Unfruchtbare gebiert sieben (Kinder), und die Kinderreiche ist verwelkt." Aber der sonstige Inhalt von V. 5 paßt gar nicht auf Hanna und ihre Situation.

2. Uralte, den Begebenheiten gleichzeitige oder nahezu gleichzeitige Aufzeichnungen sind ohne Zweifel anerkanntermaßen in der Stelle II. **21**, 15—22 enthalten. Hier steht ein kurzer chronikartiger Bericht über die in vier verschiedenen Philisterkriegen erfolgte

Tötung von vier riesigen Philisterhelden. Die V. 18—22 kommen auch 1. Chron. **20**, 4—8 vor.

Bemerkung verdient, daß nach V. 19 Elchanan aus Bethlehem den Gathiter Goliath, dessen Speerschaft wie ein Weberbaum war, erschlagen hat. Bekanntlich wird I. **17**, 12 ff. auch David die Überwindung eines Gathiters Goliath zugeschrieben, und da V. 7 auch sein weberbaumartiger Speerschaft erwähnt ist, so ist man versucht, mit Ewald (Gesch. III, 91 f.) u. a. die beiden Goliaths für identisch zu halten und anzunehmen, daß es von ihm zwei Überlieferungen gab, eine ältere geschichtliche, nach welcher ihn Elchanan, einer der Helden des Königs David besiegte, und eine jüngere, sagenhafte, nach welcher David selbst, bevor er König ward, ihn überwand. Dann würde freilich der I. **21**, 9 f. berichtete Zug ungeschichtlich sein. Für jene Annahme kann man auch die Widersprüche in den verschiedenen Berichten über das anfängliche Verhältnis Davids zu Saul geltend machen. Ferner wird II. **23**, 20—23 von Benaja erzählt, daß er einen Löwen erschlagen, und daß er zu einem mit einem Speere bewaffneten Ägypter mit einem Stecken hinabgegangen sei, ihm den Speer aus der Hand gerissen und ihn mit seinem eignen Speer getötet habe. Das sind Züge, die ähnlich in der Erzählung von Davids Kampf mit Goliath vorkommen und von Benaja auf David ebenso übertragen sein können, wie die Besiegung Goliaths von Elchanan auf ihn übertragen worden wäre. Zeigt doch die Stelle II. **12**, 26—31, wie man schon zu Lebzeiten Davids bemüht war, den Ruhm der Waffenthaten seiner Helden auf den Namen des Königs selbst zu übertragen. — Diese Ansicht erscheint wahrscheinlicher als die Annahme, daß es zwei Gathiter Namens Goliath mit gewaltigem Speerschaft gegeben habe. Die Chronik sagt freilich (I. **20**, 5), Elchanan habe den Lachmi, den Bruder des Gathiters Goliath, erschlagen, indem sie אֶת־לַחְמִי anstatt בֵּית הַלַּחְמִי liest; und Thenius und Keil halten ihre Lesart für die ursprüngliche. Aber die Lesart in unsrer Stelle 2. Sam. **21**, 19 wird durch die andre II. **23**, 24 als die richtige gesichert, indem Elchanan hier ebenfalls als Bethlehemiter bezeichnet ist. Die Lesart der Chronik kann daher nur als ein gewaltsamer Versuch betrachtet werden, das Bedenken, welches die Angabe unsrer Stelle im Vergleich mit 1. Sam. **17** erregt, zu beseitigen.

Derselben Quelle gehört ohne Zweifel auch das in Sprache und Darstellung ganz gleichartige Verzeichnis der Helden Davids

II. **23**, 8—29 an, welches 1. Chron. **11**, 11 ff. vollständiger mitgeteilt ist; dorthin gehören auch die Verzeichnisse der Kriegsleute Davids 1. Chron. **12**. Ebenso entstammen dieser Quelle folgende Stellen: II. **2**, 1—4. **2**, 8—**3**, 5. 30. Das Verzeichnis der Kinder Davids **3**, 2—5. **5**, 14—16 hat seine Parallele 1. Chron. **3**. Vermutlich stammt auch 2. Sam. **5** seiner Grundlage nach daher; der Parallelbericht über Davids Salbung in Hebron und seine Eroberung Jerusalems findet sich 1. Chron. **11**, 1—9. **29**, 27. Ferner 2. Sam. **8**, der Bericht über verschiedene Kriege Davids, parallel mit 1. Chron. **18**. Endlich der Grundlage nach die Kriegsberichte Kap. **10**. **11**, 1. **12**, 26—31, parallel mit 1. Chron. **19**, 1—**20**, 3. Vielleicht auch I. **14**, 47—52. Diese alte Quellenschrift, aus der wohl auch der Inhalt mancher andern, von späterer Hand herrührender Stücke geflossen ist, kann schwerlich eine andre sein als die von dem Maskir Davids verfaßten Reichsannalen, die 1. Chron. **27**, 24 erwähnten דִּבְרֵי הַיָּמִים לַמֶּלֶךְ דָּוִיד. Josaphat, Sohn Achiluds, ist bereits als der Verfasser dieser Reichsannalen genannt, vergl. II. **8**, 16. Sie enthielten außer ausführlichen Verzeichnissen der Familienglieder, Beamten und Helden kurze chronikartige Nachrichten über die wichtigsten Thaten Davids und seiner Helden, überhaupt über die wichtigsten Ereignisse seiner Regierungszeit. Die Geschichte Sauls scheint darin einleitungsweise kurz behandelt gewesen zu sein.

3. In den ausführlicheren Erzählungen sind die verschiedenen Bestandteile schwerer zu sondern, so offen es auch an den Tag tritt, daß verschiedenartige Bestandteile darin vorhanden sind.

a) Das Stück 1. Sam. **1**—**7** ist eine in sich zusammenhängende Erzählung, an deren Schluß **7**, 13—17 summarisch über die Richterthätigkeit Samuels berichtet wird. Doch herrscht in demselben eine tiefgreifende Verschiedenheit der Anschauung. In den Stellen I. **1**, 1—**4**, 1a (abgesehen von dem vielleicht erst später eingeschobenen Lied Hannas **2**, 1—10) und **7**, 5—17 dreht sich alles um die Person Samuels, und auch die Darstellungsweise bleibt sich gleich. Anders dagegen verhält es sich mit dem Stück **4**, 1b—**7**, 2. Hier dreht sich alles um die Bundeslade; die Erzählung hat nicht den in den vorherbezeichneten Stücken herrschenden prophetischen Charakter, sondern sie enthält eine Volkssage, die vom priesterlichen Geist beeinflußt ist. Auch die Darstellungsweise trägt eine andre Farbe als in jenen Stücken. Die Auffassung der Gegenwart Jhvhs an der Bundeslade ist eine massive. Von Samuel ist hier gar nicht die Rede.

Noch auffallender ist, daß in der Erzählung von dem Schicksal Elis und seiner Söhne mit keiner Silbe angedeutet wird, daß die zweimalige Strafandrohung damit erfüllt worden sei. Diese Erzählung macht vielmehr den Eindruck, als ob sie aus einer Geschichte Elis entnommen wäre. Sie bildete wohl einen Bestandteil einer Geschichte der Richter. Ganz in der Art des Buches der Richter wird I. **4**, 18 von Eli gesagt, daß er Israel vierzig Jahre gerichtet habe. Die Stellen **6**, 6 und **4**, 8 enthalten Beziehungen auf das Buch Exodus.

In I. **7**, 3. 4 finden wir zwei Verse, welche ohne Zweifel dem deuteronomischen Bearbeiter des Richterbuches angehören. In V. 3 treffen wir die deuteronomische Redensart: „mit ganzem Herzen zu Jhvh umkehren". Der Inhalt der Verse entspricht ganz der pragmatischen Einrahmung der einzelnen Erzählungen im Buche der Richter; auch werden darin die Bealim und Astharoth nebeneinander erwähnt wie öfter im Richterbuch **2**, 13. **3**, 7. **10**, 6. Auch in I. **7**, 13 findet sich eine Beziehung auf die der Mutter Simsons gegebene Verheißung: „er wird anfangen, Israel zu helfen von der Hand der Philister" (Richt. **13**, 5). Sonst läßt sich die Hand dieses Verfassers in den sieben ersten Kapiteln nicht erkennen. — Man wird daher urteilen müssen, daß der letzte Bearbeiter des Richterbuchs ein älteres Werk seinem Werke einverleibt und nur einige eigne Zusätze zu demselben gemacht hat.

Wellhausen (Bleek, 4. Ausg. 207) hält auch I. **2**, 27—36 für eine spätere Einlage, besonders wegen der Vorwegnahme der Drohung **3**, 2—18, und weil vom jüdisch-jerusalemischen Standpunkt aus einer Zeit, wo das davidische Haus und das zadokitische Priestertum schon in langer Succession bestanden hatte, auf Elis Zeit zurückgeblickt werde. — Die Stelle **7**, 2—4 meint er von V. 5 ff. trennen und überhaupt alles einem nachdeuteronomischen Autor zuschreiben zu sollen.

Ohne Zweifel hatten die Quellen, welche der letzte Bearbeiter des Buchs der Richter für die Geschichte der Richterperiode benutzte, auch die Geschichte Elis und vielleicht auch die Samuels behandelt. Aber diesen Teil derselben unterdrückte er, indem er dafür die ausführlichere Geschichte Samuels, in welche die Geschichte Elis verflochten war, aus einer andern Quellenschrift mitteilte, welche selbst wieder teils aus den in den Prophetenschulen verfaßten Geschichten Samuels, teils aus einer mündlichen oder schriftlich aufgezeichneten Priesterüberlieferung geschöpft hatte. Wenn es sich so verhält, so wird die früher (am Schluß von § 35) unentschieden gelassene Frage, ob der Verfasser des Hauptteils des Buchs der Richter selbst die Stücke Richt. **1**, **1—2**, 6 und **17—21** als Einleitung und Anhang seiner eignen Darstellung der Geschichte der

Richterperiode beigefügt hat, oder ob dies erst ein späterer Redaktor gethan hat, in ersterem Sinne zu beantworten sein. Denn der letzte Verfasser des Buchs der Richter mußte irgendwie von der Geschichte der Richterperiode zu der Geschichte Samuels und der Entstehung des Königtums überleiten; und wir haben gesehen, daß die Anhänge des Buches der Richter eine passende Überleitung bilden.

b) In I. Sam. 8—12 lassen sich deutlich zwei verschiedene Quellenschriften unterscheiden, deren Berichte über die Entstehung des Königtums der Verfasser ineinander geschoben hat. Der einen Quelle (A), die man als Bericht des prophetischen Erzählers bezeichnen kann, gehört Kap. 8 und als Fortsetzung dazu **10**, 17 bis **11**, 15 an. Hiernach fordert das Volk einen König. Samuel widerstrebt zwar, giebt aber nach erhaltener göttlicher Weisung nach und entläßt das Volk bis auf weiteres. Er beruft es dann nach Mizpa. Dort wird Saul als der von Jhvh erwählte König bezeichnet; später erringt er sich durch einen Sieg über den Ammoniterkönig Nachasch die allgemeine Anerkennung. Hierauf wird in Gilgal das neue Königtum feierlich eingeweiht; vergl. **10**, 18 f. mit 8, 7 f. 19; **11**, 6 mit **10**, 6. 10; die Rückbeziehung von **11**, 12 f. auf **10**, 27. Dies ist wahrscheinlich die Fortsetzung des Berichts in **1**, 1—**4**, 1a und **7**, 5—17. Hier ist nämlich keine Spur davon zu finden, daß die Philister in der Zeit der Entstehung des Königtums noch eine Obergewalt über das Volk Israel hatten, was zu **7**, 13 f. stimmt. Ferner giebt sich 8, 1 ff. als Fortsetzung von **7**, 15—17; und endlich erscheint **10**, 17 ff. Mizpa als Hauptversammlungsort des Volkes wie in **7**, 5 ff. Daneben kommt aber auch Gilgal **11**, 14 f. als heiliger Ort vor, wo Samuel mit dem Volke zusammenkommt wie in **7**, 16.

Wellhausen rechnet zu der Quelle A die Kap. **8. 10**, 17—27. **12.** Kap. **11** sei zwar aufgenommen wie **12**, 12 und **11**, 12 f. zeige; vergl. **10**, 27; auch **11**, 14 נְחַדֵּשׁ, aber es sei ein Bericht, der ursprünglich zu der Königsgeschichte gehört habe. — Letztere Behauptung ist doch nicht ganz sicher. Denn das Ergänzungsverhältnis, welches die materiale Kritik zwischen den beiden Quellenberichten entdeckt, ist kein Beweis für litterarische Verbundenheit beider, sondern nur dafür, daß in beiden echt geschichtliche Erinnerungen erhalten sind.

Dem zweiten Bericht (B) gehört die Stelle **9**, 1—**10**, 16 an. Es ist der Bericht der Königsgeschichte, die mehr den Charakter einer Biographie Sauls hat. Saul, der die verlorenen Eselinnen seines Vaters sucht, kommt zu Samuel; diesem hat Gott geoffenbart,

daß Saul der Nagid (**9**, 16) Israels werden solle. Samuel salbt ihn und bescheidet ihn nach Gilgal mit der Weisung, sieben Tage auf ihn zu warten. In diesem Bericht ist nicht gesagt, daß das Volk einen König gefordert habe; die Einsetzung des Königtums geht unmittelbar von Gott aus, der beschlossen hat, durch Saul sein Volk von der Hand der Philister zu erretten. Auch kommt keine Hindeutung darauf vor, daß das Königtum etwas Gott oder Samuel Mißfälliges gewesen sei. Jedenfalls muß dieser zweite Bericht in einer Zeit geschrieben sein, in welcher das Königtum in seiner schönsten Blüte stand, sodaß man in demselben eine göttliche Gnadengabe erkannte. Dieser Bericht kann unmöglich eine Fortsetzung der Geschichte Samuels bilden; notwendig muß er aus einer andern Quelle stammen als die Stücke **1**, 1—**4**, 1a und **7**, 5—17. Denn was **9**, 6—10 von Samuel gesagt ist, paßt nicht zu **7**, 15—17; und in den Stellen **9**, 16 und **10**, 5 ist vorausgesetzt, daß die Philister noch das Land beherrschten, was nicht zu **7**, 13 f. stimmt. Auch ist der König nicht wie im andern Bericht מֶלֶךְ sondern נָגִיד genannt (**9**, 16. **10**, 1). Die Fortsetzung dieses Berichts wird später nachgewiesen werden.

In Kap. **12** folgt zunächst eine Einschaltung des deuteronomistischen Bearbeiters des Richterbuchs. Es kommen darin deuteronomische Formeln vor wie „von ganzem Herzen Jhvh dienen" (V. 10. 20. 24) u. a.; V. 10 werden wieder die Bealim und Astharoth erwähnt; V. 9 die Redensart: „verkaufen in die Hand der Feinde"; auch die Formel: „sie schrieen zu Jhvh" (V. 8 und 10) ist im Buch der Richter gewöhnlich. Darum ist auch nicht auffallend, daß V. 9—11 an die Erlebnisse der Richterzeit ausdrücklich erinnert wird, ohne daß jedoch die chronologische Reihenfolge eingehalten wird: denn V. 9 wird die Bedrängnis durch Sisera (Richt. **4**), dann die durch die Philister (Richt. **10**, 7. **13**, 1), zuletzt die durch die Moabiter (Richt. **3**, 12) erwähnt; ferner wird V. 11 Jerubbaal (Richt. **6**), sodann Bedan genannt. Letzterer kommt indes im Buch der Richter nicht vor. Ein Bedan ist 1. Chron. **7**, 17 als Urenkel Machirs und Ururenkel Manasses erwähnt. Vielleicht kannte der Verfasser noch andre uns nicht erhaltene Richtergeschichten; vielleicht ist aber statt בְּדָן mit der Septuaginta und Peschito בָּרָק (Richt. **4**) zu lesen. — Nach ihm sind V. 11 noch Jephtha und Samuel genannt. Die Erwähnung von Samuel selbst in der Rede Samuels nimmt sich freilich etwas sonderbar aus. — Ob die beiden Haupt-

berichte schon von dem älteren Verfasser von 1. Sam. **1**—**7** oder erst von dem deuteronomistischen Überarbeiter, dem Verfasser von Kap. **12**, miteinander verbunden worden sind, läßt sich hier noch nicht entscheiden.

Daß zwischen I. **10**, 16 und **10**, 17 zwei Quellenschriften sich scheiden, und daß **10**, 17 den in **8**, 22 abgebrochenen Bericht fortsetzt, haben die meisten Kritiker erkannt; so Gramberg, Stähelin, de Wette, Thenius. Nur Ewald schreibt Kap. **9**—**11** dem prophetischen Buch der Könige zu; Kap. **8** soll dem dritten Erzähler angehören, und Kap. **12** teilweise einem der zwei bis drei späteren Werke zwischen dem dritten Erzähler und dem vorletzten Bearbeiter, und teilweise dem vorletzten Bearbeiter; letzterem soll auch **10**, 18. 19 angehören (vergl. am Schluß von § 35).

Gramberg hält übrigens Kap. **11** fälschlich für eine Fortsetzung von **9**, **1**—**10**, 16; und er sowie Stähelin und Thenius schreiben Kap. **12** fälschlich dem Verfasser von Kap. **8** und **10**, **17**—**11**, 15 zu.

c) In dem Abschnitt Kap. **13**—**15** finden wir zunächst in **13**, 3—**14**, 51 die Fortsetzung der biographischen Königsgeschichte (Quelle B), der auch **9**, 1—**10**, 16 angehört; vergl. **13**, 4. 7. ff. mit **10**, 8. Zu der Redensart צִוָּה לְנָגִיד (**13**, 14) vergl. **9**, 16. Nach **13**, 13 f. soll Saul in seiner neuen Würde erst bestätigt werden. Auch ist hier ebenso wie dort die Herrschaft der Philister über das Land vorausgesetzt. Ferner kommen wieder sehr genaue Ortsangaben vor. Am Schluß steht eine die Geschichte Sauls abschließende summarische Angabe seiner Kriege nebst Notizen über seine Familie. Unter den Kriegen ist der Amalekiterkrieg kurz erwähnt. — **13**, 1, vielleicht auch V. 2, gehört dagegen schwerlich dieser Quellenschrift an, da diese Verse zu V. 3 f. und 7 ff. nicht recht passen.

Auffallend ist die Erwähnung Jonathans, von dem uns zuvor weder in dieser Quelle noch auch in andern Stücken etwas gesagt ist. — Nicht unmöglich ist, daß zwischen **10**, 16 und **13**, 3 ein Stück ausgefallen ist.

Wellhausen hält folgende Stellen für Zusätze: **13**, 7ᵇ—15 nebst **10**, 8. **13**, 19—22. In **14**, 4 die letzten Worte. **14**, 31 bis zum Athnach; V. 36—45.

Dagegen schließt sich Kap. **15** unmittelbar an den prophetischen Bericht in Kap. **8** und **10**, 17—**11**, 15 an. Nach jenem Bericht der Königsgeschichte wird Saul von Gott wieder verworfen, ehe er noch feierlich als König bestätigt ist (**13**, 13 f.), weil er in dem Philisterkrieg vorzeitig geopfert und Samuels Ankunft nicht abgewartet hatte. Nach diesem Bericht in Quelle A dagegen, der sich wieder ganz um die Person Samuels dreht, wird er, nachdem sein

Königtum schon bestätigt war, verworfen, weil er den göttlichen Befehl, die Amalekiter zu vertilgen, nicht mit rechtem Gehorsam ausgeführt und den Bann nicht rechtmäßig vollstreckt hat. — Es findet sich in **15**, 2 und 6 eine Beziehung auf Ex. **17**, 8 ff.; und **15**, 29 auf Bileams Wort Num. **23**, 19.

Wellhausen findet in **15**, 1. 17 eine Beziehung auf **10**, 1 und in **15**, 19 auf **14**, 32. Er meint, der Verfasser kenne den prophetischen Bericht noch nicht, stehe ihm aber in der Anschauung nahe.

d) In dem Rest des 1. Buches Samuelis, in Kap. **16—31**, ist die Quellensonderung sehr unsicher. Schon bei Kap. **16** ist es zweifelhaft, welcher der beiden Berichte hier fortgesetzt wird. In V. 13 erinnert der Ausdruck וַתִּצְלַח רוּחַ־יְהוָה אֶל־דָּוִד an **10**, 6. 10; und **16**, 2 an **9**, 17. Dennoch ist es nicht wahrscheinlich, daß Kap. **16** eine Fortsetzung des Königsberichts in **14**, 51 ist. Denn **16**, 1 f. knüpft unmittelbar an Kap. **15** an. Auch heißt das Ölhorn in jenem Bericht (**10**, 1) פַּךְ הַשֶּׁמֶן, während es hier קֶרֶן הַשֶּׁמֶן heißt (**16**, 1. 13). Ferner erinnert das Wort מאס in **16**, 7 an **15**, 29; V. 7 an **15**, 23. 26; und בחר בְּ in V. 8. 9 und 10 an **10**, 24. Wir werden am wahrscheinlichsten Kap. **16** als Fortsetzung des Berichts des prophetischen Erzählers (A) in Kap. **8. 10**, 17—**11**, 15 und **15** zu betrachten haben, der indes eine Überarbeitung erfahren hat. Nach diesem Bericht kommt David, mit dessen Herkunft wir bereits bekannt sind, als Saitenspieler und Waffenträger Sauls an den königlichen Hof.

Wellhausen betrachtet **16**, 14—23 als aus anderer (älterer) Quelle stammend, und **16**, 1—13 als späteren auf Kap. **17** fußenden Zusatz.

Der Hauptbericht über das Leben Davids vor seiner Thronbesteigung stammt aber aus der andern Quelle. Der Königsgeschichte (B) gehört Kap. **17** großenteils an. Hier ist von David in V. 12 ff. so die Rede, als ob wir noch gar nichts von ihm und seiner Herkunft wüßten. Der Verarbeiter hat freilich V. 12 ein auf Kap. **16** zurückweisendes הַזֶּה eingeschoben; indes in den Vers paßt es gar nicht. Ferner weiß nach V. 55—58 auch Saul noch nichts von David und seiner Herkunft, und die Besiegung Goliaths ist es nach der dazu gehörigen Stelle **18**, 1—5, durch welche David an den Hof Sauls kommt und zum Heerführer ernannt wird.

Einzelne Bestandteile von Kap. **17** müssen der Erzählung ursprünglich fremd gewesen sein; so vor allem V. 15, ein Einschiebsel des Verarbeiters der Quelle B, das dazu dienen sollte, die Differenz zwischen diesem Stück

und dem vorhergehenden notdürftig auszugleichen: David kehrte wieder von Saul zurück, um die Schafe seines Vaters in Bethlehem zu hüten. Ferner V. 31—39, welche Stelle nicht zu V. 55 ff. paßt, und vielleicht von dem Bearbeiter herrühren kann. — Dasselbe gilt wohl auch von V. 54, der berichtet, daß David die Waffen Goliaths in seiner Hütte niederlegte, während sein Schwert nach **21**, 2—10 und **22**, 6—23 in der Stiftshütte aufbewahrt ward. Ebenso wenig paßt V. 54 zu V. 57.

Die Heraushebung derjenigen Stücke aus den folgenden Kapiteln, welche als Fortsetzung dieser Quellenschrift zu betrachten sind, bietet Schwierigkeiten. Nur dies ist gewiß, daß die folgenden Kapitel nicht alle aus derselben Quelle entnommen sein können. Wahrscheinlich bilden folgende Stücke die Fortsetzung des mit Kap. **17** begonnenen Hauptberichts (Quelle B): **18**, 15—**19**, 17. **21**, 2—10. Daran schließen sich an Kap. **22**—**25**. **27**—**28**, 2 (obschon allerdings die Stelle **23**, 1—6 kaum mit Kap. **27** zu vereinigen ist). **29** und **30**; wahrscheinlich auch Kap. **31**.

Der in Kap. **16** abgebrochene Bericht der Quelle A wird wahrscheinlich in **18**, 6—14 fortgesetzt. — Die Anfangsworte: „bei der Rückkehr Davids vom Niederschlagen der Philister" sind ein aus **17**, 57 entnommenes Einschiebsel des Redaktors, das den Zusammenhang herstellen soll. Hier wird vorausgesetzt, daß auch Saul selbst gegen die Philister ausgezogen war, während vorher davon nichts berichtet ist. Zwischen Kap. **16** und **18**, 6 ist aus dieser Quelle einiges weggefallen; es muß von dem Kriegszug Sauls gegen die Philister und besonders von einem Siege Davids, der damals noch Sauls Waffenträger war, berichtet gewesen sein. Auch das Lied:

„Saul hat seine Tausende geschlagen,
David aber seine Zehntausende"

paßt viel besser auf einen von Saul geführten Krieg, in welchem David als sein Waffenträger den Sieg entschied, als auf die zuvor erzählte Besiegung Goliaths. — Während David nach der andern Quelle Heerführer geworden war, weil er überall Glück hatte, so wird er nach diesem Bericht von Saul aus Mißtrauen und Eifersucht aus der Nähe des Königs, dessen Saitenspieler und Waffenträger er gewesen war, entfernt und zum Führer von tausend Mann gemacht.

Ob die noch übrigen Stücke sämtlich aus jener zweiten Quellenschrift entnommen sind, oder ob der Redaktor aus der Überlieferung schöpfte, läßt sich nicht bestimmen. Dies gilt zunächst von dem Stück **19**, 18—**21**, 1. Vor demselben ist die Erzählung des Vorfalls,

welcher David zur Flucht veranlaßte, ausgefallen. Dies Stück stammt keinenfalls aus derselben Quelle wie **19**, 1—17. Denn in der Stelle **19**, 18—24 tritt wieder wie in der Quelle A Samuel mehr hervor. Hier erklärt diese Quelle die Entstehung des Sprichworts: „ist Saul auch unter den Propheten?“ von welcher die andre Quelle schon **10**, 10—12 berichtet hatte. Der Wille Sauls, David zu töten, kann auch nach dieser Quellenschrift noch nicht so klar an den Tag getreten sein, als es in der andern Quelle **19**, 1—17 berichtet ist. Denn nach Kap. **20** glaubt wenigstens Jonathan noch keineswegs, daß Saul wirklich einen solchen Entschluß gefaßt habe.

An **21**, 1 schließt sich weiter das Stück **21**, 11—16 (nach Wellhausen V. 10—16; V. 8 und 9 hält er für späteren Zusatz). Nach dieser der Quelle A entnommenen Darstellung flieht David gleich zu dem König Achis in Gath, wird aber mit Mißtrauen aufgenommen und entfernt sich darum wieder aus Gath. Nach einem ausgefallenen Stück, in welchem auch diese Quelle darüber berichtet haben mußte, wie sich eine streitbare Schar um David sammelte, folgte Kap. **26**, dessen Parallele aus Quelle B Kap. **23**, 19—24 und Kap. **24** ist (Wellhausen scheidet aus dem Hauptbericht die Stelle **23**, 14—**24**, 23 aus und will letzteren Bericht als älter ansehen als **23**, 19—**24**, 23). Auf Kap. **26** folgte **28**, 3—25. Dies Stück ist wohl aus der Quelle entnommen, welche die Geschichte Sauls in Kap. 8. **10**, 17—**11**, 15. **15. 16** dargestellt hat. Der Vers **28**, 17 bezieht sich auf **15**, 28 zurück.

Wir rekapitulieren das bisherige Ergebnis:

Die Quellenschrift A, die prophetische Erzählung, enthielt folgende Stücke im 1. Buche Samuelis: **1**, 1—**4**, 1a. **7**, 5—17. **8. 10**, 17—**11**, 15. **15. 16. 18**, 6—14. **19**, 18—**21**, 1. 11—16. **26. 28**, 3—25. — (In **17**, 52 f. und **18**, 16 ist Israel und Juda genannt wie **11**, 8).

Der Hauptbericht über das Leben Davids dagegen enthielt: **17**, 1—14. 16—30. 40—58. **18**, 1—5. **18**, 15—**19**, 17. **21**, 2—10. **22—25. 27—28**, 2. **29. 30**. Auch Kap. **31** rechnet Wellhausen zum Hauptbericht. (In Kap. **27** soll V. 7—12 nach Wellhausen ein späterer Zusatz sein.) — Man kann diesen Hauptbericht als die Fortsetzung zu der Geschichte Sauls betrachten, die in **9**, 1—**10**, 16 und **13**, 3—**14**, 51 enthalten ist (Quelle B). Denn **14**, 52 will, wie es scheint, auf **18**, 2. 5 vorbereiten. In **25**, 30 kommt auch

die charakteristische Redensart wieder vor צִוָּה לְנָגִיד wie **13**, 14; vergl. **9**, 16. **10**, 1 (s. oben c). — Sonst erinnern die Stellen **21**, 2—10 und **22**, 6—23 an **4**, 1b—**7**, 2; und **23**, 1—12 nebst **30**, 7 f. an **14**, 3. 18. 36 f.

Noch verdient besonders bemerkt zu werden, daß die Hand des deuteronomischen Verfassers des Hauptteils des Richterbuches, die wir in **7**, 3 f. und Kap. **12** erkannten, hernach sich nirgends bemerklich macht. Dieser Umstand macht es sehr unwahrscheinlich, daß die Verarbeitung der Quellenschriften, sowie die Bereicherung derselben aus der Überlieferung erst von diesem Verfasser herrührt; sie muß vielmehr schon einem früheren Verfasser angehören.

e) Im 2. Buch Samuelis Kap. **1—20** ist weit mehr Zusammenhang vorhanden. Die meisten Stücke dieses Abschnittes sind aus ein und derselben Quelle entlehnt, und zwar aus jenem ausführlichen Hauptbericht über das Leben Davids (Quelle B). Indes ist in diesen ein älterer kürzerer Bericht, der teilweise aus den Reichsjahrbüchern geflossen sein mag, hineinverarbeitet. Jenem Hauptbericht gehört namentlich das ganze von Kap. **10** an wohlzusammenhängende Stück II. **9—20** an.

II. **12**, 11 f. weist auf **16**, 20—23 hin. Die Stellen **16**, 1—4 und **19**, 25—31 setzen Kap. **9** voraus. Die Vergleichung Davids mit einem Engel Gottes (**14**, 17. 20. **19**, 28) kommt auch I. **29**, 9 vor; ebenso die Vergleichung mit einem toten Hunde in II. **9**, 8 und I. **24**, 15.

Von derselben Hand rühren aber auch Kap. **1**. **3**, 6—**4**, 12. **6** her.

Kap. **1** setzt 1. Sam. **29** und **30** fort. Auf Kap. **1** bezieht sich Kap. **4** zurück. **3**, 6—39 aber bezieht sich auf I. **18**, 22—30 und **25**, 44. Jedoch ist **3**, 30 auszuscheiden, weil dieser Vers eine kurze und etwas abweichende Notiz über denselben Hergang enthält. — Kap. **6** ferner wird durch **15**, 24 ff. vorausgesetzt und muß derselben Quelle angehören wie I. **4**, 1b—**7**, 2. **21**, 2—10. **22**, 6—23. In **6**, 21 dieselbe Redensart: „zum Fürsten ernennen", wie I. **25**, 30. **13**, 14.

Dagegen gehören die Stücke **2**, 1—4. **2**, 8—**3**, 5. **3**, 30. **5** und **8** einem kürzeren Bericht über David an (s. oben e); in II. **8**, 15—18 ist der Schluß desselben enthalten. — Jedoch ist dieser kürzere Bericht von dem Verfasser des Hauptberichts seinem Werke wenigstens teilweise einverleibt und wohl auch überarbeitet worden; vergl. **5**, 2 mit I. **18**, 16. **19**, 7. Auch kommt in V. 2 wieder נָגִיד vor. Vielleicht ist dieser kürzere Bericht der der Reichsannalen. In II. **8**, 3 f. 12 ist schon kurz über die Besiegung der Syrer von

Zoba und der Ammoniter berichtet, von welcher in Kap. **10—12** ausführlich erzählt wird.

Das Stückchen **2**, 5—7 gehört zu der Quellenschrift A. Sonst ist der Bericht dieser Quelle über die Regierungszeit Davids wie es scheint fast ganz verdrängt worden. Nur II. **7**, 1—17 mag ihr angehören; denn dieses Kapitel nimmt eine ganz unchronologische Stelle ein; V. 8 findet sich nagid. Ein andres wahrscheinlich dazu gehöriges Stück hat im Anhang II. **21**, 1—14 eine Stelle gefunden. Hier muß übrigens V. 8 Merab statt Michal gelesen werden, wie I. **18**, 19. II. **6**, 23 und einige Manuskripte bezeugen. — Zweifelhaft ist endlich der Ursprung des den Schluß des Anhangs bildenden Kap. **24**, das vielleicht auch zu A gehört. Es ist dies das einzige Stück der Bücher Samuelis, in welchem ein Engel (V. 16) vorkommt. An den Schluß des Anhangs hat es der Redaktor gestellt, weil es über die Bestimmung des Platzes zum Tempelbau berichtet, also zur Geschichte Salomos überleitet.

Das Gebet Davids II. **7**, 18—29 rührt möglicherweise von der Hand des deuteronomischen Verfassers her, welcher I. **7**, 3 f. **12** geschrieben hat; vergl. namentlich **7**, 23 mit Deut. **4**, 7 f. **7**, 22 mit Deut. **4**, 35. 39. Indes kann man dies nicht mit Sicherheit behaupten.

4. Resultat. Von der Entstehung des ganzen Buches gewinnen wir nach dem Bisherigen folgende Vorstellung:

Die ältesten Aufzeichnungen über die Geschichte Sauls und Davids waren die Reichsannalen, aus welchen sich uns einzelne Stücke in unserm Buch und einige andre in der Chronik erhalten haben.

Unter Benutzung derselben, aber auch aus der Überlieferung schöpfend, schrieb ein späterer Verfasser eine kurze Geschichte Sauls (**9**, 1—**10**, 16. **13**, 3—**14**, 51, Quelle B), sowie eine ausführliche, fast biographische Geschichte Davids. Sie ist zwar auch von prophetischem Gesichtspunkt geschrieben, aber die Könige sind die Hauptpersonen, um welche sich alles dreht.

Ob und wie weit dieser Verfasser die Geschichtserzählung noch fortfortgesetzt hat, kann erst unsre weitere Untersuchung lehren. Vielleicht hat er außer den bezeichneten Schriften auch noch das Werk benutzt, aus welchem Richt. **1—2**, 6 und **17—21** entnommen sind. Diese Schrift mußte jedenfalls auch eine Geschichte der ersten Könige enthalten, da sie im Interesse des Königtums geschrieben ist. Wahrscheinlich gehören ihr

die Kap. 1. Sam. **13** und **14** der Grundlage nach an, wie auch Ewald annimmt. I. **14**, 37. **23**, 1—12. **30**, 8. II. **2**, 1—4. **5**, 17—25 erinnern an Richt. **1**, 1 f. **20**, 27 f.; vergl. darin die Redensart שׁאל ביהוה.

Ein anderer, vorwiegend aus der Überlieferung der Prophetenschulen schöpfender Verfasser schrieb die Geschichte Samuels (I. **1**—**4**, 1a. **7**, 13—17) und Sauls (8. **10**, 17—**11**, 15. **15**. **16**. **18**, 6—14. **19**, 18—**21**, 1. 11—16. **26**. **28**, 3—25). Aus seiner Geschichte Davids haben sich nur wenige Stücke erhalten. In dieser Darstellung treten die Propheten als Hauptpersonen hervor (Quelle A).

Aus diesen beiden ausführlichen Darstellungen hat ein Bearbeiter, der wahrscheinlich auch noch aus der Überlieferung schöpfte, unser Buch zusammengestellt; in einen Anhang hat er einige Stücke aus den Reichsannalen aufgenommen. Dieses Buch, auf welches der Verfasser der Chronik verweist, hat der deuteronomistische Bearbeiter des Buches der Richter seinem Werke ziemlich unverändert eingefügt, indem er nur einige kleinere Zusätze wie I. **7**, 3 f. Kap. **12**, vielleicht auch II. **7**, 18—29 einschob und einzelne Stücke wegließ.

5. In welche Zeit fallen jene Quellenschriften sowie die Redaktion des Buches Samuel? — Die Reichsannalen sind jedenfalls eine den Begebenheiten gleichzeitige oder nahezu gleichzeitige Aufzeichnung. — Dagegen müssen die beiden Hauptschriften, welche der Redaktor verarbeitet hat, geraume Zeit später verfaßt sein. In der Hauptquellenschrift B, welche die ausführliche Geschichte Davids enthielt, finden wir 1) I. **9**, 9 die Notiz: „vor Zeiten in Israel, wenn man ging, Gott zu befragen, sprach man: kommt, laßt uns zu dem Seher gehen; denn die jetzigen Propheten hieß man vor Zeiten Seher.“ 2) Und in II. **13**, 18 steht zur Erläuterung der Geschichte die archäologische Notiz, des Königs Töchter hätten, solange sie Jungfrauen waren, ein langes Ärmelkleid (כְּתֹנֶת פַּסִּים) getragen. Diese archäologischen Bemerkungen können natürlich erst geschrieben sein, als man schon lange die Propheten nicht mehr רֹאֶה sondern נָבִיא nannte, und als die Tracht der Königstöchter, die damals schwerlich so schnell wechselte wie die heutige Mode, eine andre geworden war. 3) Dagegen hängen die Notizen in I. **30**, 25, nach welcher Stelle eine von David eingeführte Sitte der Beuteteilung für Israel Satzung und Recht geworden ist bis auf diesen Tag; ferner 4) in II. **6**, 8, nach welcher ein Zwischenfall während der Verbringung der Bundeslade auf den Zion dem Ort Perez-Ussa seinen Namen gegeben hat bis auf diesen Tag, und 5) in I. **10**, 12, wo

die Entstehung des Sprichworts: „ist auch Saul unter den Propheten?“ erklärt wird, zu eng mit den Erzählungen zusammen, als daß sie nicht schon in der Quelle gestanden haben müßten; und der Verfasser derselben kann darum der Zeit der Begebenheiten nicht mehr ganz nahe gestanden haben. 6) In die Zeit nach der Reichsspaltung führt die Notiz I. 27, 6 herab, in der gesagt ist: „Ziklag gehöre den Königen Judas bis auf diesen Tag,“ weil hier nur von Königen Judas und zwar im Plural die Rede ist. Dazu kommt, daß die Überlieferung der Königsgeschichte von der Besiegung Goliaths in 1. Sam. 17 einen ungeschichtlichen Charakter hat. — Freilich hat der Erzähler den berichteten Begebenheiten auch nicht allzufern gestanden. Denn es steht ihm noch eine sehr lebendige, reiche und im ganzen echt geschichtliche Überlieferung zu Gebote.

Wohl noch etwas später als die Königsgeschichte ist die prophetische Quellenschrift A, aus welcher das Leben Samuels entnommen ist, geschrieben. Darauf deutet die Stelle I. 2, 31—36. Dort ist verheißen, daß Jhvh einen aus dem Geschlecht Elis nicht ausrotten wolle vom Altar weg zum Gram für ihn. Dieser eine ist wahrscheinlich Abjathar, der dem durch Saul angerichteten Blutbad entronnen und zu David geflohen war (I. 22, 20 ff). Jene Weissagung nun wird 1. Kön. 2, 26 f. als durch Abjathars Absetzung erfüllt bezeichnet. Durch diese Hindeutungen auf das Hohepriestertum Zadoks und seiner Nachkommen führt die Stelle I. 2, 31 ff. in die Zeit Salomos herab oder vielmehr, da schon eine längere Succession davidischer Könige und zadokitischer Tempelpriester vorausgesetzt ist, in noch spätere Zeit. Da 1. Sam. 1 die vom salomonischen Tempel gebrauchten Ausdrücke ohne weiteres auf die Stiftshütte übertragen werden, so spricht auch dieser Umstand dafür, daß diese Schrift erst geraume Zeit nach Erbauung des Tempels verfaßt sein kann. Indes läßt sich Genaueres nicht angeben.

Der Vorarbeiter der beiden Quellenschriften bekundet seine den Begebenheiten schon ferne liegende Zeit u. a. durch die Stelle I. 17, 54, in der gesagt ist, David habe das Haupt Goliaths nach Jerusalem gebracht, während doch Jerusalem erst geraume Zeit später, als David bereits sieben Jahre König gewesen war, erobert worden ist. Ein solcher Anachronismus war erst lange nach David möglich. — Jedoch müssen jene Quellen wie auch der Redaktor selber noch der Zeit vor Hiskias angehören, da in unserm ganzem Buche noch überall mit voller Unbefangenheit von verschiedenen Opferstätten,

namentlich auf den Höhen berichtet wird, z. B. I. **7**, 17. **9**, 12 ff. **10**, 3. 5. **11**, 15. **14**, 35. **16**, 2 ff. **20**, 6. II. **15**, 7 ff. In einigen dieser Stellen ist von der Erbauung von Altären als von einer Gott wohlgefälligen Sache gesprochen, z. B. I. **14**, 35: „Das ist der erste Altar, den Saul Jhvh baute." Auch reicht der geschichtliche Horizont des Buches nicht in die assyrische Periode hinein. — Übrigens führt die Bezeichnung „Israel und Juda" in I. **11**, 8. **17**, 52. **18**, 16. II. **3**, 10. **5**, 5. **24**, 1 nicht notwendig in die Zeit der Reichsspaltung herab, vergl. II. **2**, 4. 7—10. 17. 28. **5**, 1—5. Kap. **18**. **19**. **20**. — Dagegen sind die deuteronomistischen Einschiebsel jedenfalls erst nach Josias Zeit in das Buch gekommen.

§. 39.

Die Beschaffenheit des Buches Samuel als Geschichtsurkunde.

Als Geschichtsurkunde ist unser Buch von unschätzbarem Wert. Denn nicht bloß die aus den Reichsannalen entnommenen Stücke sondern auch die meisten ausführlichen Erzählungen tragen das Gepräge geschichtlicher Wahrheit an sich. Dabei geben sie Charakterschilderungen der Hauptpersonen, die ganz den Eindruck der Treue machen; auch Davids Charakter ist kein wesentlich anderer gewesen, als er in der Darstellung aufgefaßt ist. Den Zusammenhang der einzelnen Begebenheiten lassen die Erzählungen oftmals auch da deutlich erkennen, wo der prophetische Pragmatismus sich mehr geltend macht, als es in einem Teile des Buches der Fall ist. So ist z. B. die ganze Geschichte des Hauskreuzes Davids 2. Sam. **13—19** nach **12**, 11 f. als die von Gottes Gerechtigkeit verhängte und durch Nathan angekündigte Strafe der Versündigung Davids an Uria und Bathseba dargestellt. Dennoch liegt uns in der Erzählung die ganze äußerliche und innerliche psychologische Genesis der Empörung Absaloms klar vor Augen. — Die Geschichtsüberlieferung, aus welcher die Verfasser der Quellenschriften den Stoff entnommen haben, knüpfte sich allerdings teilweise an Ortsnamen, Denkmäler, Sprichwörter u. dergl. an, vergl. I. **6**, 18. **7**, 12. **10**, 12. **19**, 24. **23**, 28. II. **5**, 9. 20. **6**, 8. Doch ihrer geschichtlichen Glaubwürdigkeit thut das keinen Eintrag.

Freilich ohne gehörige Kritik läßt auch dieses Buch sich nicht als Geschichtsquelle benutzen. Denn daß nicht alles in gleichem Maße streng geschichtlich sein kann, zeigen die Widersprüche in der Darstellung

derselben Begebenheiten in den verschiedenen Quellenschriften: so namentlich in der Geschichte der Entstehung des Königtums, wiewohl beiden Berichten darüber eine relative Wahrheit zukommt (vergl. Riehm, messianische Weissagung, 2. Aufl. S. 76 ff.); ebenso in den Erzählungen der Verwerfung Sauls, der Besiegung Goliaths, des Gelangens Davids an den königlichen Hof. Auch mag in der Geschichte Samuels die Erinnerung an den großen Gottesmann verklärt und idealisiert sein. Wellhausen verkennt allerdings die Größe Samuels, wenn er seine geschichtliche Bedeutung darauf reduziert, daß er ein Seher war, den man in Angelegenheiten aller Art befragte, der aber die richtige Einsicht hatte, daß ein König nötig sei, um der Philisterdrangsal ein Ende zu machen, und der in dem Benjaminiten Saul den rechten Mann dazu erkannte (Gesch. Isr. S. 264). — Ungeschichtlich ist z. B. das Samuel zugeschriebene Verdienst, der Philisternot durch seinen Sieg für die Dauer seines Lebens selber ein Ende gemacht zu haben (I. 7, 13 f.). Am meisten machen die Erzählungen in 1. Sam. 5 und 6 von den Schicksalen und Wirkungen der Bundeslade im Philisterland den Eindruck eines sagenhaften Berichts; nächstdem die Erzählungen II. 6, 6 f. 24.

Litteratur.

Sebastian Schmid, Argentor. 1687. Clericus. Exegetisches Handbuch des A. T. von Höpfner und Augusti, 5. und 6. Heft, Leipzig 1798 (veraltet). Maurer, Leipzig 1835. Kommentar von Thenius, 4. Lieferung des Weidmannschen exeget. Handbuchs, 1842; 2. Aufl. 1864. Dem kritisch und exegetisch nicht recht brauchbaren Buch ist eine starke Bevorzugung des Textes der Septuaginta eigentümlich. Kommentar von Keil, 2. Aufl. 1864. Erdmann in Langes Bibelwerk, 1873. Wellhausen, der Text der Bücher Samuelis, Göttingen 1871.

Kapitel IV.

Die Bücher der Könige.

§ 40.

Name, Inhalt und Plan.

Auch diese Bücher bildeten ursprünglich nur ein Buch und bilden es auch noch in den hebräischen Manuskripten. Die Sonderung in zwei Bücher gehört der Septuaginta an und ist aus ihr in die Vulgata und seit Daniel Bomberg (1517 f.) in die gedruckten Bibelausgaben übergegangen. Der Name des Buches in diesen drei Sprachen ist סֵפֶר מְלָכִים, βασιλειῶν τρίτη καὶ τετάρτη, liber regum III et IV.

Das Buch zerfällt in drei Hauptteile:

I. Die Geschichte Salomos 1. Kön. **1—11**.

1. Umständlich wird Salomos Erhebung zum Könige, Davids letzter Wille und Tod, sowie Salomos erste Regentenhandlungen berichtet, durch welche er den letzten Willen Davids ausführte, Kap. **1. 2**.

2. Es folgt der Bericht über eine Gottesoffenbarung an Salomo, in welcher ihm Weisheit, Reichtum und langes Leben verheißen wird, nebst der Erzählung eines Beispiels seiner Weisheit, Kap. **3**.

3. Kap. **4—5**, 14 enthält ein Beamtenverzeichnis und chronikartige Nachrichten über den Hofhalt und die Weisheit Salomos.

4. Kap. **5**, 15—**8** steht der Bericht über die Bauten Salomos und die Einweihung des Tempels.

5. Hierauf eine abermalige Gottesoffenbarung und chronikartige Nachrichten über den Reichtum, die Schiffahrt, die Weisheit Salomos; dazwischen als Zeugnis seiner Weisheit der Bericht über den Besuch der Königin von Saba, Kap. **9. 10**.

6. Endlich der Abfall Salomos und der Bericht über seine Feinde, nebst Weissagung der Reichsspaltung durch Ahia von Silo, Kap. **11**.

In **11**, 41—43 steht die Schlußformel.

Auch die Geschichte Sauls und Davids ist dadurch unter den prophetisch-theokratischen Gesichtspunkt gestellt, daß ihre Erhebung

auf den Thron und Sauls Verwerfung von Gott durch Samuel vollzogen wird, daß später Davids Königtum durch Nathan als ein erbliches bestätigt (2. Sam. 7) und auch sein Hauskreuz ihm als Strafe seiner Sünde von Nathan angekündigt wird (2. Sam. 12). Aber doch ist ihre Geschichte, namentlich die Davids so behandelt, daß das Interesse für den König und sein Haus, daß überhaupt das politische oder eigentlich geschichtliche Interesse vorwaltet. In der Geschichte Salomos ist dies nur noch Kap. 1 und 2 der Fall. Sonst wird seine Geschichte viel ausschließlicher vom prophetisch-theokratischen und vom gottesdienstlichen Interesse aus dargestellt, indem der Bericht über seine Macht und Weisheit als Erfüllung der Verheißung 3, 1 ff., und der Bericht über seinen Abfall und die seinem Throne drohenden Gefahren als Erfüllung der vorausgehenden Drohung 9, 1 ff. dargestellt ist. Dagegen ist die Geschichtserzählung hier nicht mehr so ausführlich, wie es das eigentlich geschichtliche Interesse erfordern würde. Nur vom Tempelbau wird ausführlich berichtet, weil das gottesdienstliche Interesse dies erfordert. Von Kap. 3 an giebt also das Buch der Könige weniger eine Geschichte der Könige und des Reichs, als eine ausschließlich vom prophetischen und gottesdienstlichen Gesichtspunkt aus geschriebene Geschichte der Theokratie. — Noch mehr als in der Geschichte Salomos ist dies in den zwei anderen Teilen des Buches der Fall.

II. Geschichte der Theokratie von der Reichsspaltung an bis zum Untergang des Zehnstämmereichs, 1. Kön. 12 — 2. Kön. 17.

Das eben Gesagte gilt von diesem zweiten Teil des Werkes, wie ein Blick auf die ausführlicheren Erzählungen desselben beweist. Deutlich sieht man, daß es dem Verfasser nur um eine prophetische und gottesdienstliche Geschichte der Theokratie zu thun ist, daß er dagegen keineswegs beabsichtigt, eine vollständige Geschichte des Reichs zu schreiben.

1. Zuerst ist I. 12—14 über die Teilung des Reiches unter Rückweisung auf die Weissagung Ahias (11, 29 ff.) ausführlich berichtet; sodann über Jerobeams ungesetzliche Änderungen im Kultus. Es folgt eine ausführliche Geschichte eines Propheten, der die Zerstörung des Heiligtums in Bethel durch Josia anzukündigen hat. Darauf wird Jerobeam das Schicksal seines Hauses (besonders in 14, 10 f.) wie auch das assyrische Exil durch Ahia angekündigt. Endlich wird kurz über Rehabeams Abgötterei und deren Bestrafung berichtet.

2. I. Kap. **15** und **16** enthält eine kurze synchronistische Geschichte der Könige Abiam und Assa von Juda und der Könige Nadab, Baesa, Ela, Simri, Omri und Ahab von Israel. Hier wird von jedem Herrscher hauptsächlich über sein Verhalten zum Götzendienst und zum Höhendienst berichtet. Außerdem wird die Erfüllung der Drohung gegen das Haus Jerobeams nachgewiesen (**15**, 29 f.), eine gleichlautende Drohung gegen das Haus Baesa, die der Prophet Jehu, der Sohn Hananis angekündigt (**16**, 2—4), mitgeteilt und ihre Erfüllung nachgewiesen (**16**, 12 f.).

3. Lange verweilt die Darstellung bei der Regierungszeit der israelitischen Könige Ahab, Ahasja und Joram und der judäischen Könige Josaphat, Joram und Ahasja. Von letzteren wird jedoch nur kurz und im wesentlichen in derselben Weise wie von ihren Vorgängern berichtet. Ausführlicher ist von den israelitischen Königen erzählt. Aber auch sie sind nicht die Hauptpersonen, um welche die Erzählung sich dreht. Dies sind vielmehr die zwei großen Propheten des Zehnstämmereichs Elias und Elisa. — In dieser Zeit wurde nämlich der ganze Bestand der Theokratie in Frage gestellt, indem Ahab und seine phönicische Gemahlin Isebel darauf ausgingen, den echten Jhvhkult ganz zu unterdrücken, namentlich die Wächter desselben, die Propheten, auszurotten und den Baalsdienst zur alleinherrschenden Reichsreligion zu machen. Vermöge der Verschwägerung des judäischen Königs Joram mit dem Hause Ahabs wurde der Bestand der Theokratie auch im Reiche Juda gefährdet; doch drang hier der Baalskult erst gegen Ende dieser Periode ein. Deshalb wird die Geschichte des Reiches Juda kürzer und nur da, wo sie mit Israel verflochten ist, mit dieser etwas ausführlicher behandelt. Der Abfall des Zehnstämmereichs wird durch die Syrer bestraft, sodaß der Fortbestand desselben auch äußerlich gefährdet ist. — Die Propheten Elias und Elisa sind nun die Retter der Theokratie. Jener ist ausschließlich als Bekämpfer des Baalskults und Eiferer für Jhvh dargestellt. Durch diesen dagegen offenbart sich Jhvh vorwiegend als Retter des Reichs vor dem durch die Syrer drohenden Untergange. Darum ist die Geschichte hier vorwiegend eine Geschichte dieser zwei Propheten I. **17** — II. **8**.

Im einzelnen ist zu bemerken: Kap. **17—19** enthält ausschließlich die Geschichte des Elias. **19**, 15 f. wird schon die folgende Geschichte prophetisch angekündigt, indem Elias den Auftrag erhält,

den Hasael zum König von Syrien und den Jehu zum König von Israel zu salben.

I. **20** berichtet über zwei siegreiche Kriege Ahabs über den syrischen König Benhadad. Die Siege sind durch einen Propheten angekündigt, jedoch nicht durch Elias, zu dessen Mission dies nicht passen würde. Ahab soll durch diese von Gott im voraus angekündigten Siege erkennen, daß Jhvh der wahre Gott ist. Unter diesen Gesichtspunkt ist die ganze Erzählung ausdrücklich gestellt. Sie soll zeigen, daß Gott selbst einem Ahab gegenüber alles gethan hat, um ihn zur Umkehr zu bewegen, indem er nicht nur den gewaltigen Eiferer Elias sandte, sondern Ahab auch noch seine hilfreiche Macht bewies. Ahab aber handelt gegen Gottes Willen, indem er den gefangenen Benhadad leben läßt.

I. **21** berichtet über die Versündigung Ahabs und Isebels gegen Naboth. Elias kündigt (V. 21—24) dem Hause Ahabs dieselbe Strafe an, welche früher dem Hause Jerobeams und Baesas angedroht war. Da jedoch Ahab sich demütigt, so soll dieselbe erst nach seinem Tode vollständig vollzogen werden.

Kap. **22** berichtet über einen unglücklichen Krieg Ahabs und Josaphats gegen die Syrer, in welchem Ahab umkommt. Der unglückliche Ausgang ist durch den Propheten Micha, Sohn Jimlas, geweissagt. Dies Kapitel will einerseits durch die Erzählung von den vierhundert falschen Propheten und von dem Verhalten Ahabs zu dem einzigen echten Propheten die religiösen Zustände des Zehnstämmereichs vor Augen stellen, sodann aber zeigen, wie sich in dem Schicksal Ahabs die Verkündigung Michas erfüllte und die Weissagung Elias über Ahabs Haus sich zu erfüllen anfing (V. 38). — V. 41—51 ist dann kurz über Josaphat berichtet.

Der Abschnitt I. **22**, 52 — II. **1**, 18 handelt von Ahasja von Israel. Als Hauptperson tritt auch hier wieder Elias in den Vordergrund, der dem kranken Ahasja als Strafe dafür, daß er sich von dem Philistergott Baalsebub ein Orakel geben lassen will, den Tod ankündigt.

II. **2**: Erzählung von der Himmelfahrt des Elias und von dem Anfang der prophetischen Wirksamkeit Elisas.

II. Kap. **3** enthält einen Bericht über einen von Joram und Josaphat gemeinsam geführten siegreichen Krieg gegen die Moabiter. Den Mittelpunkt der Erzählung bildet Elisa, der um des frommen Königs Josaphat willen Gottes Hilfe voraussagt.

II. 4—8, 15 steht vorwiegend eine Geschichte der Wirksamkeit Elisas; von **6**, 8 an erscheint Elisa als das Organ Gottes, durch welches er teils dem israelitischen König gegen die Syrer hilft, teils seine Hilfe ankündigt. Zuletzt salbt er Hasael als Werkzeug der göttlichen Strafgerechtigkeit an Benhadads Stelle zum syrischen König.

II. 8, 16—29 endlich wird in derselben Weise wie über die früheren Könige über Joram und Ahasja von Juda berichtet.

4. II. **9—12** enthält einen ausführlichen Bericht über die Erfüllung der Drohung des Elias gegen das Haus Ahabs. Sie wird durch Jehu vollzogen, den Elisa ebenfalls wie den Hasael von Syrien im göttlichen Auftrage zum Könige von Israel gesalbt (**9**, 1—10). Der Vollzug der Strafe wird unter steter Rückweisung auf die Weissagung des Elias berichtet (**9**, 11—**10**, 17). Dann folgt die Erzählung von der Ausrottung des Baalskults aus Israel durch Jehu (**10**, 18—27), sowie ein summarischer Bericht über Jehus Regierung. —

Unterdessen besteht der Baalskult im Reich Juda unter Athalja fort. Sie hat die Herrschaft an sich gerissen und die Söhne des Königs mit Ausnahme des bei dem Hohepriester Jojada verborgenen Joas ermordet. Jojada verhilft dem legitimen König zum Thron; auch aus dem Reiche Juda wird nun der Baalskult ausgerottet. Hier ist also ein Hoherpriester der Retter der Theokratie (Kap. **11**). Aus der Regierungszeit des Joas wird Kap. **12** nur über die Tempelrenovation ausführlich berichtet, über alles andre dagegen summarisch.

5. Auch über die letzten Könige Israels von Joahas an, sowie über die Könige Judas von Amazia bis Ahas wird Kap. **13—17** ebenfalls nur summarisch berichtet. Die ausführlicheren Erzählungen aus dieser Zeit betreffen eine letzte Weissagung des Elisa von einem zweifachen Sieg des israelitischen Königs Joas über Hasael, die Erfüllung derselben und Elisas Tod (**13**, 14—25); sodann einen Krieg desselben Joas gegen Amazia von Juda, in welchem der Tempelschatz und die Tempelgeräte geplündert werden (**14**, 8—14); endlich das Eindringen des Götzendienstes in das Reich Juda und selbst in den Tempel zu Jerusalem unter Ahas, sowie die Verbindung, in welche Ahas infolge des Krieges der Könige Rezin und Pekach gegen ihn mit den Assyriern trat (**16**, 5—18). Der Untergang des Zehnstämmereichs findet nur eine kurze Darstellung, an

welche sich ein ausführlicher prophetischer Rückblick auf die Geschichte des Zehnstämmereichs und die Ursachen seines Untergangs anschließt (**17**, 7—41). — Von den einzelnen Königen wird in den summarischen Berichten immer hauptsächlich angegeben, ob sie dem Götzendienst huldigten oder nicht. Im letzteren Falle ist bei den Königen Israels erwähnt, daß sie wenigstens den Stierdienst, und von den Königen Judas, daß sie den Höhendienst fortbestehen ließen. Sonst werden die Gefährdung des Reiches durch die Syrer und die verschiedenen Berührungen Israels mit der assyrischen Weltmacht, die den Untergang des Staates herbeiführte, hervorgehoben (**15**, 19. 29).

III. Die Geschichte der Theokratie bis zum Untergang des Reiches Juda II. **18—25**.

1. Ausführlich ist hier zuerst über die Regierungszeit Hiskias berichtet (Kap. **18—20**): die Zerstörung des Höhenkultus, die von Jesaja verheißene Rettung des Reiches Juda und damit der Theokratie von der assyrischen Weltmacht, die ebenfalls von Jesaja verheißene Genesung Hiskias von tödlicher Krankheit; endlich das erste Auftreten der neuen Weltmacht, welche auch dem Reich Juda den Untergang bereiten soll, sowie die durch den Stolz des Hiskia veranlaßte Androhung einer das Königshaus betreffenden Wegführung durch die Chaldäer.

2. In Kap. **21** folgt ein kurzer Bericht über Manasse und Amon. Hier wird wieder nur das neue Eindringen der Abgötterei und die prophetische Ankündigung des Untergangs des Reiches als Strafe dafür erwähnt.

3. Dagegen wird **22—23**, 30 über Josia wieder ausführlicher berichtet, freilich auch nur über die Auffindung des Gesetzbuches und die dadurch herbeigeführte gottesdienstliche Reformation, namentlich die Ausrottung des Götzendienstes und des Höhenkultus.

4. Kurzer Bericht über die letzten Könige Judas, namentlich über die wiederholten Einfälle der Chaldäer, durch welche der Untergang des Reiches vorbereitet wurde. Endlich erfolgte die letzte Katastrophe **23**, 31—**25**. Daß am Schluß des Buches noch Jojachins Befreiung aus dem Kerker gemeldet wird, erklärt sich daraus, daß gemäß der Weissagung I. **11**, 39 der Same Davids nicht für alle Zeit verworfen bleiben soll. Dies soll zuletzt noch angedeutet werden.

Auffallend ist das völlige Stillschweigen des Buches über den Propheten Jeremia, umsomehr als sonst gerade die Wirksamkeit

der Propheten vorzugsweise geschildert wird. Nach der Tradition gilt Jeremia für den Verfasser des Buches der Könige. Doch ist diese Lösung des Rätsels eine verfehlte, vergl. § 41, 3.

§ 41.

Grundlegende Untersuchung über die Quellenschriften des Königebuches.

1. Als Anhaltspunkte kommen in erster Linie in Betracht die in unserm Buch citierten Geschichtswerke, zu denen auch die in der Chronik angeführten Werke zu vergleichen sind. — Am Schluß der Geschichte Salomos lesen wir I. **11**, 41: „und das Übrige der Geschichte des Salomo und alles, was er gethan, und seine Weisheit, steht es nicht geschrieben עַל סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה?“ Jedenfalls enthielt diese Schrift eine ausführliche Geschichte Salomos.

Am Ende der Geschichte der Könige Judas ist in unserm Buch immer verwiesen auf „das Buch der Zeitgeschichte der Könige Judas“, סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה. Dies Werk wird im ganzen fünfzehnmal citiert, zuerst bei Rehabeam I. **14**, 29, zuletzt bei Jojakim II. **24**, 5. Gewöhnlich lautet das Citat: „die übrigen Geschichten (des betreffenden Königs) und alles, was er gethan hat, ist es nicht geschrieben im Buch“ u. s. w.? Bei Asa ist noch hinzugefügt: „und alle seine tapfern Thaten und die Städte, die er gebauet hat,“ I. **15**, 23; bei Josaphat: „und seine tapfern Thaten und wie er gestritten hat,“ I. **22**, 46; bei Hiskia: „und alle seine tapfern Thaten, und wie er den Teich und die Wasserleitung gemacht und das Wasser in die Stadt geführt hat,“ II. **20**, 20; endlich bei Manasse: „und seine Sünde, die er begangen,“ II. **21**, 17. — Besondre Erwähnung verdient noch, daß das Citat fehlt bei dem von Jehu getöteten König Ahasja (II. **9**, 27 ff.), der nur ein Jahr regierte, bei der Königin Athalja, die sechs Jahre lang die Herrschaft an sich gerissen hatte und die legitime Erbfolge unterbrach, bei dem von Pharao Necho nach Ägypten geführten König Joahas (II. **23**, 33), der nur drei Monate regierte, und bei den beiden letzten Königen: von diesen ward Jojachin nach nur dreimonatlicher Regierung und Zedekia nach elfjähriger Herrschaft nach Babel gefangen geführt.

Ebenso wird am Ende der Geschichte der israelitischen Könige das entsprechende „Buch der Zeitgeschichte der Könige Israels“

sechzehnmal citiert. Die Citate beginnen bei Jerobeam und enden bei Pekach (II. **15**, 31). Gewöhnlich heißt es: „die übrigen Geschichten (des Königs) und alles, was er gethan hat, ist es nicht geschrieben" u. s. w.? Bei Jerobeam aber heißt es: „wie er gestritten und regiert hat" (I. **14**, 19). Bei Baesa (I. **16**, 5) ist beigefügt: „und seine tapfern Thaten". Bei Simri (I. **16**, 20): „und seine Verschwörung, die er anstiftete". Bei Omri (I. **16**, 27): „und seine tapfern Thaten, die er vollbracht hat". Bei Ahab (I. **22**, 39): „und das elfenbeinerne Haus, das er erbaute, und alle Städte, die er erbauet hat". Bei Jehu (II. **10**, 34): „und alle seine tapfern Thaten"; ebenso bei Joahas (II. **13**, 8). Bei Joas (II. **13**, 12 und **14**, 15): „und seine tapfern Thaten und wie er mit Amazia, dem Könige von Juda, gestritten hat". Bei Jerobeam II. (II. **14**, 28): „und seine tapfern Thaten, wie er gestritten hat, und wie er den jüdischen Anteil von Damaskus und von Hamath zurückbrachte an Israel". Endlich bei Sallum (II. **15**, 15): „und seine Verschwörung, die er anstiftete". — Das Citat fehlt hier bei Joram, dessen Geschichte sehr ausführlich behandelt ist, weil die Geschichte Elisas darin verflochten ist. Ebenso fehlt das Citat bei dem letzten Könige, bei Hosea.

Offenbar hatte der Verfasser des Buches der Könige zwei Werke vor sich, von denen das eine die Geschichte der Könige Judas, das andre die Geschichte der Könige Israels behandelte. Aus den in den Büchern der Könige angegebenen Citaten ergiebt sich als Inhalt derselben, daß beide Werke die Kriegsthaten, die Regentenhandlungen, die Bauten u. dergl. von den einzelnen Königen berichtet haben müssen, und zwar in der Regel in einer zum Lobe der Könige geschriebenen Darstellung.

Beide Werke waren ausführlichere Reichs- und Königsgeschichten. Die Könige waren die Hauptpersonen, auf welche sich die ganze Darstellung bezog. Kein Citat weist darauf hin, daß auch Prophetengeschichten darin enthalten waren. Es müssen die allgemein bekannten Hauptwerke über die Geschichte der beiden Reiche gewesen sein. Der Verfasser hätte sie nicht so, wie er es thut, citieren können, wenn es daneben andre Werke gleicher Art und gleichen Charakters gegeben hätte, mit denen man sie verwechseln konnte. Es können darum nicht wohl bloße Privatschriften gewesen sein; vielmehr muß ihnen irgendwie der Charakter öffentlicher Urkunden zugekommen sein. Daraus folgt freilich noch nicht, daß es die von

den Reichshistoriographen geschriebenen, den Begebenheiten gleichzeitigen, allmählich entstandenen Reichsjahrbücher waren. Wohl aber wird ein solches offizielles Geschichtswerk unter Benutzung der ältesten offiziellen Urkunden geschrieben worden sein. Für diese Annahme spricht, daß die offizielle Geschichte der Perser in Esth. **10**, 2 denselben Titel führt. Vergl. die Citate ähnlicher Schriften Esth. **6**, 1. Esra **4**, 15.

In der Chronik, welche nur die Geschichte des Reiches Juda behandelt, wird von Asa an neunmal ein Werk citiert, das folgende Titel führt: „das Buch der Könige Judas und Israels" (oder Israels und Judas: 2. Chron. **16**, 11. **25**, 26. **27**, 7. **28**, 26. **32**, 32. **35**, 27. **36**, 8) oder „das Buch der Könige Israels" (2. Chron. **20**, 34) oder „die Geschichten der Könige Israels" (2. Chron. **33**, 18); daneben einmal in 2. Chron. **24**, 27 „der Midrasch des Buches der Könige". Dieses letzte Buch scheint eine Erklärungsschrift gewesen zu sein. Unter den übrigen verschiedenen Titeln ist aber sicher ein und dasselbe Werk bezeichnet. Jenes Citat fehlt bei denselben Herrschern wie im Buch der Könige, nämlich bei Ahasja, Athalja, Joahas, Jojachin und Zedekia. Außerdem fehlt es bei Joram, der acht Jahre, und bei Amon, der zwei Jahre regierte. Bei Rehabeam, Abia und Ussia sind andre Werke citiert. Die Angaben über das, was man in dem Werke weiter lesen könne, bezeugen, daß es ähnlichen Inhalts war wie die zwei im Buch der Könige citierten Werke.

Außerdem kommen nun aber auch noch Citate andrer Art vor. So ist 2. Chron. **24**, 27 gesagt: „und seine Söhne und die Größe der ihm auferlegten Last (nämlich des Abzugsgeldes, welches Hasael forderte) und die Fundamentierung des Hauses Gottes, siehe sie sind geschrieben in dem Midrasch des Buchs der Könige." Bei Jotham heißt es (2. Chron. **27**, 7): „und alle seine Kriege und seine Wege"; und bei Jojakim (2. Chron. **36**, 8): „und seine Gräuel, die er verübt und die an ihm erfunden worden sind."

Ferner finden sich in der Chronik folgende Citate: 1. **29**, 29 heißt es, die ersten und letzten Geschichten Davids seien geschrieben in den Geschichten Samuels des Sehers, in den Geschichten Nathans des Propheten und in den Geschichten Gads des Schauers.

Für die ersten und letzten Geschichten Salomos wird 2. Chron. **9**, 29 verwiesen auf die Geschichten Nathans des Propheten, auf die Weissagung (נְבוּאַת) Achias des Siloniters und das Gesicht (חֲזוֹת) Jedais oder (nach dem Keri) Jedos des Schauers über Jerobeam, den Sohn

Nebats. [Dieser Jedai oder Jedo ist wohl derselbe Prophet wie der in 2. Chron. **12**, 15. **13**, 22 erwähnte Prophet Iddo.]

Für die Geschichte Rehabeams sind 2. Chron. **12**, 15 die Geschichten Schemajas des Propheten und Iddos des Schauers citiert, und **13**, 22 ist für die Geschichte Abias ein Midrasch des Propheten Iddo erwähnt.

Sodann heißt es 2. Chron. **20**, 34: „das Übrige der Geschichte Josaphats, die erste und die letzte, siehe es ist geschrieben in der Geschichte (בִּדְבְרֵי) Jehus, des Sohnes Chananis, welche eingerückt worden ist (הוּעֲלָה) in das Buch der Könige Israels.“ (Jehu wirkte in Israel und Juda; 1. Kön. **16**, 1 ff. ist sein Auftreten gegen Baesa, und 2. Chron. **19**, 2 ff. gegen Josaphat erwähnt.)

2. Chron. **26**, 22 ist gesagt, Jesaja, der Sohn Amoz, der Prophet, habe die ganze Geschichte des Ussia geschrieben.

2. Chron. **32**, 32 heißt es: „das Übrige der Geschichten Hiskias und seine Gnaden (d. h. die ihm bewiesenen Gnaden Gottes, vergl. 2. Chron. **6**, 42), siehe sie sind geschrieben im Gesicht (חֲזוֹן) Jesajas, des Sohnes Amoz, des Propheten, im Buch der Könige Judas und Israels.“

Endlich lesen wir 2. Chron. **33**, 18 f.: „und das Übrige der Geschichten Manasses und sein Gebet zu seinem Gott, und die Worte der Schauer, welche im Namen Jhvhs, des Gottes Israels, zu ihm geredet haben, siehe sie stehen in der Geschichte der Könige Israels; und sein Gebet und seine Erhörung und alle seine Sünde und Frevel, und die Orte, wo er Höhen baute und Ascheraſäulen und Götzenbilder aufstellte, ehe er gedemütigt ward, siehe sie sind geschrieben in den דִּבְרֵי חוֹזָי, d. h. in den Reden oder Geschichten Chosais;“ vielleicht ist aber auch mit der Septuaginta חוֹזִים zu lesen, „in den Geschichten der Schauer.“

2. Was für eine Vorstellung gewinnen wir von diesen aufgezählten Quellenschriften?

a) Es fragt sich zunächst, ob die citierten Prophetengeschichten, Gesichte und Weissagungen verschiedene selbständige Quellenschriften gewesen seien, sodaß z. B. für die Geschichte Davids drei besondre Werke citiert wären, nämlich die Geschichte Samuels, Nathans und Gads, von denen das Werk Nathans auch die Geschichte Salomos noch teilweise enthalten hätte. Dann wären auch für die Geschichte Salomos drei Werke anzunehmen, nämlich von Nathan, Achia und Jedai, und für die Geschichte Rehabeams die zwei Werke von Sche-

maja und von Iddo. — Indes diese Frage ist zu verneinen. Mögen auch ursprünglich einzelne dieser Schriften besondre selbständige Werke gewesen sein, jedenfalls so, wie der Chronist diese Schriftstücke vor Augen hat, können sie vielmehr nur Abschnitte und Partieen eines größeren Werkes gewesen sein, welche nach den Propheten, von denen darin die Rede war, benannt und citiert wurden. Das gilt besonders von jenen bei David und Salomo citierten Schriftstücken; hier ist die ausführlichere Geschichte Davids resp. Salomos durch Hervorhebung der am Anfang, in der Mitte und am Ende vorkommenden Propheten bezeichnet.

Jenes größere Werk, dem die bezeichneten Schriften als Teile angehörten, ist nun dasselbe Werk, welches sonst als „Geschichte der Könige Judas und Israels" citiert wird. Ein entscheidender Beweis dafür liegt darin, daß in zwei resp. drei Fällen ausdrücklich gesagt wird, daß die citierten Prophetengeschichten im Buch der Könige (Judas und) Israels sich fänden, vergl. 2. Chron. **20**, 34. **32**, 32. **33**, 18 f. Dafür spricht aber auch der Umstand, daß, wo im übrigen auf solche Prophetengeschichten verwiesen wird, nicht der Titel des Hauptwerks genannt wird; umgekehrt ist es ebenso der Fall. In **33**, 18 f. findet nur eine scheinbare Ausnahme statt, vergl. Bertheau, Chronik, S. 35 der Einleitung. Auch läßt das Citat bei David und Salomo erwarten, daß man in den citierten Quellen eine zusammenhängende Geschichte beider Herrscher gefunden hat, die in drei von einander unabhängigen besondren Prophetenschriften schwerlich hätte gegeben sein können. Zu לְהִתְיַחֵשׂ (2. Chron. **12**, 15) vergl. Bertheau, Chron. S. 35 f.

Nur die von Jesaja geschriebene Geschichte Ussias hat man, da hier das Citat 2. Chron. **26**, 22 ganz anders lautet, wohl für eine besondre Schrift zu halten. Und in dem 2. Chron. **13**, 22 citierten Midrasch des Propheten Iddo hat man eine Erklärung resp. spätere Beifügung noch andrer Überlieferungen zu der Stelle des Hauptwerks, wo von Iddo berichtet wird, zu erkennen; und ebenso in dem Midrasch des Buchs der Könige 2. Chron. **24**, 27 eine Erklärungsschrift des ganzen Werks, von der jener Midrasch wohl nur ein Teil war.

b) Dieses in der Chronik citierte Werk ist von den zwei im Königsbuch genannten wohl zu unterscheiden. Es unterschied sich von diesen besonders dadurch, daß 1) in ihm die Geschichte der beiden Reiche nicht jede für sich dargestellt, sondern in ein Geschichtswerk

zusammengearbeitet war; 2) daß in ihm besonders auch ausführlich über die Wirksamkeit der Propheten berichtet war. Manche dieser Prophetengeschichten waren aber erst nachträglich aus andern Werken oder aus selbständigen Schriften eingeschaltet worden, wie das in 2. Chron. **20**, 34 angeführte Beispiel beweist. 3) Auch war die Darstellung nicht vorzugsweise von dem Interesse für das Königtum sondern von einem strengeren theokratischen, prophetischen und gottesdienstlichen Interesse beherrscht, und es kam ihm kein offizieller Charakter zu. Dagegen muß es allerdings das allgemein bekannte, umfassende Hauptwerk über die Geschichte der Königszeit gewesen sein, welches in der Zeit des Chronisten (in der 2. Hälfte des 4. Jahrh.) vorhanden war.

Keinenfalls ist eine Identifikation der im Königsbuch citierten Werke mit diesem in der Chronik citierten zulässig. Schon die Titel beider sind verschieden. Und diese Titelverschiedenheit weist schon auf die erste der eben angegebenen Hauptverschiedenheiten hin. Während in jenen ältern Werken die Geschichte der beiden Reiche jede für sich behandelt war, war sie in dem jüngeren zu einem Geschichtswerk zusammengearbeitet. Bei dieser Zusammenarbeitung waren jene beiden offiziellen Werke ohne Zweifel als Hauptquelle benutzt. Es waren in dies jüngere Werk aber auch sehr beträchtliche Massen neuen Stoffs aufgenommen worden, nämlich die in den ältern nicht enthaltenen ausführlichen Berichte über die Wirksamkeit der Propheten. Sowohl die Angaben des Chronisten über das, was in dem Werk noch weiter zu finden sei, als seine Citationsformeln zeigen, wieviel derartiger neuer Stoff darin stand; vergl. z. B. auch das Citat über Jojakim in 2. Chron. **36**, 8 mit dem entsprechenden im Buch der Könige (II, **24**, 5). Einzelne Abschnitte, welche Prophetengeschichten enthielten, waren auch erst nachträglich eingeschaltet worden. Ausdrücklich ist dies von den Geschichten Jehus, des Sohnes Chananis, in 2. Chron. **20**, 34 bezeugt.

Aus dieser besondren Hervorhebung der Wirksamkeit der Propheten erhellt auch, daß in diesem jüngeren Werke nicht das Interesse für das Königtum die Darstellung beherrschte sondern das strengere theokratische Interesse; prophetische und wahrscheinlich auch gottesdienstliche Gesichtspunkte walteten in der Darstellung vor. Daher haben wir das Werk nicht für eine offizielle Reichsurkunde zu halten; wohl aber muß es ein Werk über die Königsgeschichte gewesen sein, dem zur Zeit des Chronisten an allgemeinem Ansehen und an um-

fassender ausführlicher Darstellung der Geschichte des Gottesreichs kein andres etwa vorhandenes gleichkam.

c) Es fragt sich nun, ob nicht das in der Chronik citierte Werk eben unser kanonisches Königsbuch resp. letzteres nebst dem Buch Samuel ist. Dies haben viele ältere Kritiker und noch Movers und de Wette, abgesehen von einigen Citaten, in denen sie besondre Werke erwähnt finden, angenommen. — Dafür läßt sich in der That manches anführen. Was oben über die Eigentümlichkeit des Werks gesagt worden ist, paßt im allgemeinen auf unsre kanonischen Bücher. Auch unterliegt es keinem Zweifel, daß der Chronist unsre Bücher Samuel und der Könige als Hauptquelle benutzt, ja auch in der Regel den Wortlaut ihres Textes so weit und so vollständig beibehalten hat, als es sein Zweck und die veränderte Geschichtsanschauung seiner Zeit erlaubte. Vergl. den genaueren Nachweis bei Graf im 2. Teil seiner Schrift: Die geschichtlichen Bücher des A. T., 1866. Dazu kommt noch manch einzelnes Zusammentreffen der Angaben des Chronisten über jenes Werk mit unsern kanonischen Büchern; davon hernach.

Allein die Ansicht ist unhaltbar, daß das Buch der Könige Israels und Judas mit unsern kanonischen Bücher identisch sei. Denn nach den Angaben des Chronisten soll vieles darin stehen, was in unserm Buch der Könige sich nicht findet. In dem letzteren ist der Bericht oftmals nicht ausführlicher als in der Chronik, ja teilweise sogar noch weniger ausführlich als in der Chronik. — Gegen jene Ansicht spricht auch, daß die Geschichte Davids in 1. Chron. **21** eine Reproduktion von 2. Sam. **24** ist. In letzterem Kapitel bricht nun der Bericht plötzlich ab, während er in der Chronik (**21**, 28—**22**, 1) durch die Nachricht über die Wahl des Ortes für den Tempel seinen Abschluß findet; darauf folgt dann noch der Bericht über die Vorbereitungen Davids zum Tempelbau. Auch die allein in der Chronik enthaltenen Stücke aus den Reichsannalen in Davids Geschichte beweisen, daß das Buch, welches der Chronist citiert, auch in dieser Hinsicht mehr enthalten haben muß als unsre Bücher Samuels.

d) Dennoch müssen unsre kanonischen Bücher Samuels und der Könige, namentlich das letztere, hinsichtlich ihrer litterarischen Entstehungsweise in einem nahen Verhältnis zu dem von dem Chronisten citierten Werke „Buch der Könige Israels und Judas“ stehen. Es wäre sonst schon die Art, wie der Chronist unsre kanonischen Bücher seinem

Werke zu Grunde legt, indem er ihnen vielfach wörtlich folgt, dann aber auch wieder mancherlei andre Nachrichten einflicht, die er aus einer ausführlichen Darstellung entnommen haben muß, nicht recht begreiflich.

Namentlich beweist für unsern Satz, daß, wo der Chronist Prophetengeschichten citiert, in vielen Fällen solche auch in unserem Königsbuche, meist allerdings nur kurz, erwähnt sind. So kommen zuvörderst in unsrer kanonischen Geschichte Davids die von dem Chronisten genannten Propheten in der That vor: Samuel von 1. Sam. **16** an, Nathan in 2. Sam. **7** und **12**, Gad in 2. Sam. **24**. Ebenso in der Geschichte Salomos Nathan 1. Kön. **1**. Achia I. **11**, 29 f. Dagegen fehlt Jedai (oder Jedo). — Ferner in der Geschichte Rehabeams: Schemaja 1. Kön. **12**, 22 ff.; nicht dagegen Iddo, der wahrscheinlich mit jenem Jedo identisch ist; möglich ist aber auch, daß die spätere Überlieferung dem unbekannten Propheten in 1. Kön. **13** diesen Namen beigelegt hat. — Ferner für Josaphat: Jehu, Sohn Chananis, der wenigstens in der Geschichte Baesas 1. Kön. **16**, 1 ff., in der Chronik selbst aber auch II. **19**, 2 ff. in der Geschichte Josaphats erwähnt ist. — Dann besonders der bei Hiskia citierte Jesaja in 2. Kön. **18—20**. Und auch die bei Manasse citierten Worte und Geschichten der Propheten (2. Chron. **33**, 18 f.) sind 2. Kön. **21**, 10 ff. kurz und summarisch erwähnt.

Hierdurch ist das nähere Verhältnis des Buchs der Könige Israels und Judas zu unsern kanonischen Büchern außer Frage gestellt. Unser kanonisches Königsbuch muß ein stark kürzender Auszug aus dem Buch der Könige Israels und Judas sein, in welchem namentlich von 1. Kön. **3** an, unter Ausscheidung vieler ausführlicher Darstellungen von königsgeschichtlichem Interesse, der prophetische und gottesdienstlich-theokratische Gesichtspunkt in noch viel strengerer Weise als alleinherrschender durchgeführt worden ist. Im Buch Samuel dagegen ist die Darstellung in der Hauptsache nur durch einzelne Weglassungen verkürzt worden. — Dabei ist wohl möglich, daß zur Zeit des Chronisten in jenes große Sammelwerk noch einzelne Einschaltungen, die Prophetengeschichten betrafen, gemacht worden waren, welche der Bearbeiter unseres Königebuchs noch nicht darin vorfand.

3. Sehen wir nunmehr zu, ob für die Ermittelung der Entstehung unsres Buches die Parallelen, welche sich zu einzelnen Abschnitten desselben in andern ATl. Schriften finden, weitere Anhaltspunkte

darbieten. — Die parallelen Abschnitte der Chronik kommen dabei nicht in Betracht, zumal ihr Verfasser außer der gemeinsamen Quelle jedenfalls auch unser Buch der Könige benutzt hat. Trotz vieler Widersprüche ist die Übereinstimmung im Ausdruck und in der Auswahl der berichteten Ereignisse in manchen Partieen so groß, daß es unmöglich ist, anzunehmen, daß zwei Schriftsteller voneinander unabhängig aus einem ausführlichen Werke zwei so vielfach zusammentreffende kurze Auszüge gemacht haben. Darum sehen wir von den parallelen Abschnitten der Chronik ab.

a) Anders verhält es sich mit den Dubletten, die im übrigen A. T. vorkommen. Zunächst findet sich zu 2. Kön. **18**, 13—**20**, 19 ein paralleler Abschnitt in Jes. Kap. **36**—**39**. Eine Vergleichung beider Abschnitte lehrt, daß das Stück unsres Buches aus dem Buche des Jesaja nicht entlehnt sein kann. Diese Annahme ist deshalb nicht möglich, weil die Erzählung in unserm Buch manche Angaben enthält, welche sich in dem parallelen Abschnitt bei Jesaja nicht finden, z. B. daß Hiskia Gesandte nach Lachisch zu dem assyrischen Könige geschickt, seinen Abfall abgebeten und die von Sanherib geforderte Loskaufssumme, deren Betrag angegeben ist, entrichtet habe (II. **18**, 14 ff.); ferner die Angabe, daß mit Rabsake auch Tartan und Rabsaris nach Jerusalem gekommen seien (II. **18**, 17) u. a. Letztere Angabe ist dann in Jes. **37**, 6. 24 berücksichtigt, ein Beweis, daß sie im ursprünglichen Text gestanden haben muß. Auch steht die Angabe, daß Jesaja einen Feigenaufschlag auf das Geschwür Hiskias habe legen lassen, und daß Hiskia um ein Wahrzeichen seiner Genesung gebeten habe, in Jes. **38**, 21 f. an unrechter Stelle und scheint hier ein nachträglicher Zusatz zu sein, während diese Angaben in 2. Kön. **20**, 7 ff. an richtiger Stelle stehen. — Überhaupt ist das Stück im Buch des Jesaja nur eine Verkürzung eines ausführlicheren Berichts. — Eher kann man annehmen, daß der ausführlichere Bericht, dessen Verkürzung die Stelle bei Jesaja ist, in unserm Buch enthalten sei. Man hat gegen diese Annahme angeführt, daß auch in Jes. **36**—**39** ein Stück stehe, welches sich in unserm Buch nicht findet, nämlich das Gebet des Hiskia (Jes. **38**, 9—20). Allein dieser Einwand ist nicht zutreffend. Denn dieses Gebet wird in Jes. **38**, 9 ausdrücklich als eine besonders vorhandene Schrift bezeichnet, kann also vom Verfasser von Jes. **36**—**39** eingeschaltet sein, auch wenn er einen Auszug aus dem Abschnitt unsres Buches machte. — Sonst kann man gegen jene Annahme nur anführen, daß, obschon

der Text in unserm Buch im ganzen weitaus besser und ursprünglicher ist, doch in einigen Stellen die Lesarten des Textes bei Jesaja die besseren und ursprünglicheren sind. Allein auch wenn die Stelle Jes. **36—39** aus unserm Buch entnommen ist, kann sich da und dort die ursprüngliche Lesart in den Abschriften des Buches Jesaja erhalten haben, während sie in den Abschriften unsres Buches verloren gegangen sein kann. Es läßt sich demnach nichts Begründetes dagegen einwenden, daß Jes. **36—39** ein kürzerer Auszug aus 2. Kön. **18**, 13—**20**, 19 ist. Ja nur bei dieser Annahme ist es recht erklärlich, daß jener geschichtliche Abschnitt des Buches Jesaja gerade da anfängt und auch wieder aufhört, wo die ausführliche Erzählung über Hiskia in unserm Buche beginnt und endet, während es bei der gewöhnlichen Annahme, daß beide Verfasser voneinander unabhängig aus einer älteren Schrift geschöpft haben sollen, immer sehr auffallen müßte, daß beide Auszüge mit denselben Worten beginnen und schließen. — Aber wenn auch die Stelle Jes. **36—39** aus unserm Buche entnommen ist, so kann der Abschnitt doch in unserm Buche nicht zuerst seine Stelle gehabt haben. Der Verfasser unsers Buches kann ihn nicht selbst geschrieben haben, sondern muß ihn aus einem andern größeren Werke entlehnt haben. Bei einer andern Annahme wäre namentlich der Schluß der Erzählung 2. Kön. **20**, 19 unbegreiflich. Dort heißt es in dem Wort des Hiskia zu Jesaja: Ja, möge nur Frieden und Treue bleiben zu meinen Lebzeiten. Dazu kommt, daß die Darstellungsweise dieses Abschnittes im Vergleich mit den übrigen Abschnitten unsres Buches eine eigentümliche ist, und daß namentlich die Reden des Jesaja hier nicht in der dem Verfasser der Königebücher angehörigen Ausdrucksweise reproduziert sind, wie dies sonst gewöhnlich bei den angeführten prophetischen Reden der Fall ist; vielmehr ist wenigstens die Rede II. **19**, 21—34, wie die jesajanische Diktion unwiderleglich beweist, in ihrer Urgestalt mitgeteilt. — Der prophetische Inhalt des Stückes spricht für die Annahme, daß unser Verfasser es aus dem vorhin besprochenen Werk, dem Buch der Könige Judas und Israels, und zwar aus der in 2. Chron. **32**, 32 citierten Partie desselben: „Gesicht des Jesaja, des Sohnes Amoz, des Propheten" entnommen hat. Letzteres Stück muß noch mehreres über die Geschichte des Hiskia und die Wirksamkeit des Jesaja zur Zeit dieses Königs, sowie mehrere Weissagungen des Jesaja enthalten haben.

b) Ein andres Stück, welches im A. T. noch einmal sich findet, ist 2. Kön. **24**, 18—**25**, 30. Das parallele Stück ist Jer. **52**. Jedenfalls rührt das **52**. Kapitel nicht von Jeremia her. Denn 1) erwähnt Jeremia den König Jojachin in seinem Werke zwar siebenmal, aber er nennt ihn nie mit diesem Namen, sondern Jechonja; nur **52**, 31 findet sich der Name Jojachin. 2) Am Schluß des Kapitels ist berichtet, daß Jojachin im 37. Jahre nach seiner Wegführung vom Könige zu Babel befreit und begnadigt wurde „bis an sein Lebensende". Da nun die Wegführung Jojachins nach Babel im Jahre 597 geschah, so fällt seine Begnadigung ins Jahr 560. Daraus geht hervor, daß die Abfassung des **52**. Kapitels frühestens damals geschehen sein kann; wahrscheinlich aber ist sie noch später erfolgt. Da nun Jeremia um 560 neunzig Jahre alt war, so ergiebt sich, daß er seines Lebensalters wegen kaum dies Stück geschrieben haben kann. 3) Außerdem steht Jer. **51**, 64 ausdrücklich der Schluß des Buches: „bis hierher die Worte Jeremias."

Nach Ewalds Ansicht ist das Stück Jer. **52** aus unserm Buche entnommen. Dafür spricht der Umstand, daß die Stelle Jer. **52** jedenfalls aus einer zusammenhängenden Geschichte des Reiches Juda herrühren muß, wie der Anfang beweist: „Zedekia war 21 Jahre, da er König ward und regierte elf Jahre" u. s. w. Dafür spricht auch, daß die Worte **52**, 2: „und er that das Böse in den Augen Jhvhs gemäß allem, was Jojakim gethan hatte," jener Formel entsprechen, mit welcher unser Buch alle Könige, denen Tadel zu teil wird, charakterisiert. Überhaupt gleicht der Beginn des Abschnittes in Jer. **52**, 1—3 ganz den gewöhnlichen Eingängen unsres Buches zu den Geschichten der einzelnen Könige.

Doch hat der Schreiber von Jer. **52** einzelne Einschaltungen aus einer andern Urkunde eingefügt. So hat er die Notizen über die Zahl der zu drei verschiedenen Malen deportierten Judäer **52**, 28—30 jedenfalls aus andrer Quelle als derjenigen entnommen, aus welcher der Nachtrag sonst geflossen ist. Denn die Regierungsjahre Nebukadnezars sind in diesen Versen anders berechnet als sonst; sein 19. Regierungsjahr (**52**, 12) ist in V. 29 sein 18. genannt, und das achte Jahr (2. Kön. **24**, 12) heißt V. 28 das siebente. Der Veranstalter des Nachtrags hat also diese Notizen über den Untergang des jüdischen Staats aus einer andern Aufzeichnung aufgenommen, in welcher die Zeitrechnung immer um ein Jahr hinter

der gewöhnlichen zurückblieb. — Dasselbe ist zu sagen von dem Verzeichnis der von den Chaldäern erbeuteten Tempelgeräte. Dieses ist in Jer. **52**, 19—23 vollständiger als das in 2. Kön. **25**, 15—17 enthaltene Verzeichnis; namentlich sind Einzelheiten über die beiden vor dem Tempel stehenden ehernen Säulen angegeben, die weder in der Parallelstelle 2. Kön. **25** noch auch in der Beschreibung dieser Säulen 1. Kön. **7**, 15—22 enthalten sind. — Dagegen fehlt in diesem Nachtrag der in 2. Kön. **25**, 22—26 enthaltene Bericht über die Schicksale Gedaljas und der im Lande zurückgebliebenen Judäer. Der Verfasser des Nachtrags, der statt dessen in V. 28—30 die Notizen über die Zahl der Deportierten einschob, hatte guten Grund, jene Stelle des Buchs der Könige über Gedalja wegzulassen; denn sie ist nur ein kurzer Auszug aus folgenden Stellen des Buches Jeremia selbst: Jer. **40**, 6—9. **41**, 1—3. 16—18.

Durch diese letzte Beziehung ist der Beweis geliefert, daß der Verfasser des Buchs der Könige die Schrift des Jeremia benutzt hat. Die Geschichte des Jeremia war wohl nicht mehr wie die Geschichte älterer Propheten in das Buch der Könige Israels und Judas, das der Verfasser des Buches der Könige auch benutzt hat, aufgenommen. So erklärt es sich, daß Jeremia in unserm Königebuch nicht erwähnt ist (vergl. § 40 am Schluß). Die Schrift des Jeremia war damals so gangbar, daß nur die Notiz über das Schicksal Gedaljas ins Königebuch aufgenommen ward.

Vermutlich hat also Ewald recht, daß Kap. **52** des Jeremia aus dem Buch der Könige entnommen ist. An dieser Ansicht kann auch der Umstand nicht irre machen, daß die Beschaffenheit des Textes in unserm Buch anerkanntermaßen eine schlechtere ist als in Jer. **52**. Denn daran können die Abschreiber schuld sein.

Möglich ist auch die Annahme, daß beide Verfasser das Stück aus einer dritten Schrift entnommen haben. Dies ist die Ansicht von Jahn, Keil, Hitzig, Thenius u. a. Auch wenn das Kap. Jer. **52** aus unserm Buch entnommen ist, könnte wenigstens der Verfasser unsres Königebuches immer noch seinen Bericht aus einer älteren Schrift entlehnt haben, wie dies bei der oben erwähnten Stelle 2. Kön. **18**, 13—**20**, 19 der Fall ist. Man könnte als Quelle an die Reichsannalen denken. Indes ist es fraglich, ob diese noch bis zur Geschichte der Zerstörung Jerusalems fortgeführt worden sind. Auch hätte der Verfasser, wenn er sie benutzt, wohl nicht unterlassen, wie er sonst thut, auf dieselben hinzuweisen. An eine prophetische

Schrift kann um so weniger gedacht werden, als das Stück keinen prophetischen Charakter an sich trägt. — Dagegen spricht die Art, wie die aus Jer. **40**, 5—9. **41**, 1—3. 16—18 entnommenen Nachrichten in 2. Kön. **25** dem Bericht eingefügt sind, dafür, daß der Verfasser des Buchs der Könige das Stück selbst geschrieben und für II. **25**, 22—26 das Buch des Propheten Jeremia, freilich noch ohne Kap. **52** und vielleicht überhaupt noch nicht in seiner gegenwärtigen Gestalt, benutzt hat. — Da nun II. **24**, 5 die letzte Berufung auf die Reichsannalen sich findet, so gehört der Schluß des Buches von II. **24**, 18 an, vielleicht sogar von V. 8 an, dem Verfasser selbst an; zumal er über die letzten beiden Könige, deren Zeit er noch näher stand, selber berichten konnte.

4. Ein weiterer Anhaltspunkt für die Ermittelung der Entstehung unseres Buches ist die Verschiedenartigkeit mancher Stücke hinsichtlich ihres Inhalts und der Darstellung im Vergleich mit dem übrigen Inhalt. Vor allem sondern sich einige Stücke, in welchen Propheten als Hauptpersonen im Vordergrund stehen, vermöge ihres ganzen Charakters von dem übrigen Buche ab. Besonders gilt dies von der Geschichte Elias und Elisas I. Kön. **17**—**19**. **21**. II. **1**, 2—17. **2**. **4**—8, 15. **13**, 14—21. Hier ist Inhalt, Darstellungsweise und Sprache anders als in den übrigen Stücken des Buches, vergl. Thenius, S. VI f. Die Eigentümlichkeit dieser Stücke in Sprache und Darstellung erklärt sich nur so, daß der Verfasser unseres Buches den Stoff nicht aus der mündlichen Tradition sondern aus einer schriftlichen Quelle geschöpft hat. Für letztere Annahme spricht auch der Umstand, daß Elia in I. **17**, 1 plötzlich in der Geschichte auftritt, als ob wir ihn schon kennen müßten: „und es sprach Elia der Thisbiter, von den Beisassen Gileads, zu Ahab." Indes war Elia bisher noch gar nicht erwähnt. Man muß daher als Quelle eine größere Schrift annehmen, in welcher das Leben und Wirken Elias und Elisas dargestellt war. Diese Stücke sind wohl nicht aus dem größeren Geschichtswerk, aus welchem der Verfasser sonst einen Auszug gemacht hat, entnommen. — Andre Stücke prophetischen Charakters sind I. **11**, 29—39 und Kap. **14**, entstammend der in 2. Chron. **9**, 29 angeführten Partie desselben: „Weissagung des Siloniters Achia". Auch I. **13**, 1—32 ist sicher aus einer prophetischen Schrift entnommen. Ebenso wohl auch 1. Kön. **20** und **22**; beide Kapitel gehören zusammen, und sind durch das dazwischen geschobene Stück Kap. **21** getrennt. Die Könige erscheinen

hier gar nicht als Hauptpersonen, vielmehr sind es die Propheten. — Ob freilich diese Prophetengeschichten noch für sich bestanden, als der Verfasser des Königebuchs sie benutzte, oder ob sie in die Geschichte der Könige Judas und Israels, aus der er einen Auszug machte, schon aufgenommen waren, muß dahingestellt bleiben.

Von dem übrigen Buche sondert sich auch noch ein Stück anderer Art durch Darstellung und Sprache ab. Es ist dies der Anfang des Buches I. **1**. **2**, 1. 5—46. 1) Die Darstellung in Kap. **1** erinnert lebhaft an 2. Sam. **14**; in V. 35 kommt auch wieder die Redensart vor, die uns aus Quelle B der Bücher Samuels bekannt ist: צִוָּה לְיְהוֹת נָגִיד. Kap. **2** ist voll von Beziehungen auf das Buch Samuels; V. 5—9 bezieht sich auf 2. Sam. **3**, 22—27. **16**, 5—14. **17**, 27. **19**, 17—24. 32—41. **20**, 4—10. V. 24 bezieht sich auf 2. Sam. **7** zurück; ebenso V. 26 f. auf die ausführliche Geschichte Davids. Letztere Stelle weist die Erfüllung der Weissagung 1. Sam. **2**, 35 f. unter ausdrücklicher Rückbeziehung auf sie nach. 2) Dazu kommt, daß diese Kapitel auch sprachlich mit den Büchern Samuels verwandt sind, wie zuerst Stähelin nachgewiesen hat: die Krethi und Plethi werden nur I. **1**, 38 und im 2. Buch Samuels erwähnt. מְבַקֵּשׁ נַפְשׁ kommt im ganzen Buch nur I. **1**, 12 vor, aber auch 1. Sam. **19**, 11. 2. Sam. **19**, 6. פִּדָּה נַפְשׁ nur in I. **1**, 29, aber auch 2. Sam. **4**, 9. מִקְנֶה (Mastvieh) I. **1**, 9. 19. 25 und 2. Sam. **6**, 13. — 3) Sodann tritt der in den Büchern der Könige herrschende Pragmatismus, der von demjenigen der Bücher Samuels sehr verschieden ist, erst in 1. Kön. **3** hervor. — 4) Endlich muß das Buch Samuels, in welchem Davids Tod noch gar nicht berichtet, dagegen schon durch 2. Sam. **7** und **24** die Erbauung des Tempels vorbereitet ist, die Geschichte notwendig noch weiter fortgesetzt haben. Auch die Weissagung in 1. Sam. **2**, 35 f. weist über den Inhalt des Buches Samuels hinaus.

Nehmen wir alles dies zusammen, so können wir nicht daran zweifeln, daß 1. Kön. **1** und **2** ursprünglich zum Buch Samuels gehörten und den Anfang eines uns nicht weiter erhaltenen Berichts über die Geschichte Salomos bildeten. Wir werden wohl annehmen dürfen, daß die I. **11**, 41 citierte Geschichte Salomos ursprünglich die Fortsetzung der ausführlichen Geschichte aus der Quelle B der Bücher Samuels war und daß der Verfasser unsres Buchs Samuels sie der Fortsetzung seines Werkes zu Grunde gelegt hatte.

Möglich ist, daß in dieses Werk auch die ursprünglich den Reichsjahrbüchern zugehörigen chronikartigen Stücke I. **4**, **5**, 1—14. **9**, 10—28. **10**, 14—29. **11**, 14—25, sowie die Nachrichten über Salomos Bauten und die Geschichte der Reichsspaltung Aufnahme gefunden hatten.

5. Besondere Beachtung verdient noch der Umstand, daß in unserm Buch verschiedene Zeitdata vorkommen, welche auf eine verschiedene Abfassungszeit der einzelnen Stücke hinweisen. Unser Buch der Könige, so wie es uns vorliegt, muß im babylonischen Exil zwischen den Jahren 560 und 536 von einem in Babylonien unter den Exulanten lebenden Verfasser geschrieben sein. Das geht aus folgendem hervor: Das Buch schließt mit der Erzählung, daß der um 597 nach Babel geführte König Jojachin im 37. Jahre seiner Gefangenschaft, also 560 v. Chr. (24 Jahre vor der Erlaubnis zur Rückkehr) von Evil Merodach befreit sei und sein Leben lang bei Hofe in hohen Ehren gestanden habe. Demnach muß unser Buch nicht nur nach der Begnadigung Jojachins im Jahre 560, sondern auch erst nach dessen Tode geschrieben sein. Evil Merodach regierte nur zwei Jahre. Mit Hävernick aber aus den Schlußversen zu folgern, daß Jojachin bald nach seiner Befreiung noch vor Evil Merodach gestorben sei, ist unberechtigt. Nur soviel geht aus den Schlußworten hervor, daß Jojachin noch während der Chaldäerherrschaft gestorben ist.

Dagegen ist die Begnadigung des ganzen Volkes Juda durch Cyrus im Buche noch nicht erwähnt. Daraus ist auf die Abfassungszeit desselben unter der Chaldäerherrschaft zu schließen. Sonst wäre auf die an ihrem Ende erfolgte Befreiung des Volks aus dem Exil gewiß noch hingewiesen. Das Werk ist also vor dem Jahr 536 geschrieben. Da damals die letzten Schicksale des Reiches Juda und die Wirksamkeit des Propheten Jeremia, dessen Buch der Verfasser benutzt hat, noch in aller Gedächtnis lebten, so ist beides im Buche nicht erwähnt (vergl. oben 3 b).

Auch andre Stellen deuten auf die Zeit des babylonischen Exils hin, namentlich 1. Kön. **8**, 34. 47—50. II. **17**, 19 f. **20**, 17 ff. **22**, 19 f. Dazu stimmt auch, daß der Verfasser jedenfalls geraume Zeit, gewiß über hundert Jahre nach der Zerstörung des Zehnstämmereichs (722) gelebt haben muß. Denn II. **17**, 41 ist bemerkt, daß auch die Kinder und Kindeskinder der Samariter Jhvh und daneben auch ihre Schnitzbilder verehrten, wie ihre Väter gethan hatten, bis auf diesen Tag. — Auch läßt sich aus der von dem

Verfasser in I. **5**, 4 eingeschalteten Bemerkung, in welcher das Reich Salomos als jenseits des Stroms d. h. des Euphrats befindlich bezeichnet ist, folgern, daß der Verfasser selbst in Babylonien unter den Gefangenen lebte. — Mit dieser späten Abfassungszeit des Buchs steht auch der Charakter der Sprache im Einklang; denn in dieser finden sich viele spätere Spracheigentümlichkeiten, z. B. מְדִינָה I. **20**, 14 ff. Freilich פֶּחָה (I. **10**, 15. **20**, 24. II. **18**, 24) ist kein persisches Wort, wie man früher glaubte, sondern ein aus dem Altsemitischen stammender Titel. Vergl. de Wette S. 235.

Es kommt aber auch eine Anzahl von Stellen vor, welche entschieden die Annahme fordern, daß die betreffenden Stücke in früherer Zeit geschrieben worden sind. So vor allem die Stelle I. **8**, 8, wo bemerkt ist, die Tragstangen der Bundeslade seien so lang gewesen, daß man vom Heiligen aus ihre Enden gesehen habe; „und sie sind daselbst bis auf diesen Tag." Diese Stelle muß in einer Zeit geschrieben sein, in welcher der Tempel noch stand und die Bundeslade sich noch im Allerheiligsten befand. — Ebenso setzt die Stelle I. **9**, 21 das Bestehen des Reiches Juda voraus: Salomo machte die im Lande zurückgebliebenen Kanaaniter zu Frohnarbeitern bis auf diesen Tag. Wenn es ferner I. **12**, 19 heißt: „also fiel Israel ab vom Hause Davids bis auf diesen Tag", so geht daraus hervor, daß die Geschichte des Abfalls der zehn Stämme V. 1—24 nicht nur vor dem Untergang des Reiches Juda, sondern auch vor dem des Zehnstämmereichs geschrieben sein muß. — Auch die Stelle II. **8**, 22: „und Edom fiel ab von der Obergewalt Judas bis auf diesen Tag" setzt das Bestehen des Reiches Juda voraus. So auch führt die Bemerkung in II. **10**, 27 über die Verwendung des Hauses Baals „bis auf diesen Tag" zu der Annahme, daß zu der Zeit, als II. **9** und **10** geschrieben wurden, Samaria noch bestand. — Alle diese Stellen sind der deutlichste Beweis dafür, daß der im Exil lebende Verfasser Stücke aus älteren Quellenschriften wörtlich aufgenommen haben muß.

§ 42.

Die Entstehung des Buches der Könige.

Die Tradition macht den Propheten Jeremia zum Verfasser des Buches. Der Talmud (Traktat baba bathra f. 15, 1) sagt: Jeremias scripsit librum suum et librum regum et threnos.

Ihm folgen die Rabbinen und viele ältere Theologen bis auf Hävernick. Vergl. Graf, de librorum Sam. et reg. compositione, scriptoribus, fide historica 1842; auch die Bücher Samuels schreibt Graf dem Propheten Jeremia zu (p. 64). Movers, de utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae indole et origine, hält (p. 47) den Jeremia für den Verfasser eines älteren Königebuches, das unserm Buch zu Grunde liege; der Redaktor unsres Buches sei auch der Sammler der Weissagungen des Jeremia und der Verfasser von Jer. **52**. — Indes kann Jeremia unmöglich das Buch der Könige geschrieben haben. Denn der Verfasser unsres Buches lebte in der Zeit des babylonischen Exils zwischen den Jahren 560 und 536 (vergl. § 41, 5). Auch lebte der Verfasser in Babylonien, und wegen dieses Abfassungsorts kann der Prophet Jeremia nicht der Verfasser sein; denn letzterer ist nach Jer. **43**, 6 f. nach der Zerstörung Jerusalems nicht mit nach Babylon geführt, sondern genötigt worden, die nach Ägypten auswandernden Juden zu begleiten. Auch wäre Jeremia um 560 gegen neunzig Jahre alt gewesen. Überhaupt ist die Verwandtschaft unsres Buches mit der Schrift des Jeremia in Darstellung und Sprache so unbedeutend, und sie erklärt sich so leicht aus der schon nachgewiesenen Bekanntschaft des Verfassers mit der Schrift des Jeremia, daß keine Veranlassung vorliegt, diesen Propheten für den Verfasser zu halten.

Vielmehr ergiebt sich auf Grund der in § 41 behandelten Quellenschriften des Buches folgendes Bild der Entstehung desselben:

1. Die ältesten Aufzeichnungen über die Geschichte der Königsherrschaft waren die von den דִּבְרֵי־הַיָּמִים der einzelnen Könige geschriebenen Reichsjahrbücher, welche Verzeichnisse und chronikartige Notizen enthielten.

2. Die Geschichte Salomos war noch in den Quellenschriften, welche der Verfasser des Buches Samuels benutzte, dargestellt. Besonders ausführlich in Quelle B, in der das Interesse des Erzählers vorzugsweise dem Königtum zugewandt war, während der prophetisch-theokratische Pragmatismus nur in zweiter Linie die Darstellung beherrscht. — Nach diesen zwei Quellen, aber vorzugsweise aus der Quelle B schöpfend, hatte der Verfasser des Buches Samuels mindestens auch noch die Geschichte Salomos in ähnlicher Weise beschrieben wie die Geschichte Sauls und Davids. Aus diesem Werke ist 1. Kön. **1** und **2** unverändert in das Buch der Könige herübergenommen, während von Kap. **3** an das Werk nur noch auszugsweise

benutzt ist. Die I. **11**, 41 citierte Geschichte Salomos ist entweder das betreffende Stück dieses Werkes oder das der Quelle B.

3. Die Geschichte der Könige beider Reiche war in zwei verschiedenen Werken offiziellen Charakters unter Benutzung der ältesten Urkunden ausführlich erzählt, und zwar so, daß die Darstellung vorzugsweise von dem nationalen Interesse für das Königtum beherrscht war. Jedes dieser Werke ist wenigstens großenteils noch vor dem Untergange des betreffenden Reiches entstanden. Das die Geschichte des Zehnstämmereichs enthaltende erzählte noch die Geschichte Pekachs (II. **15**, 31), dagegen nicht mehr, wie es scheint, die Geschichte Hoseas. Das die Geschichte des Reiches Juda betreffende erzählte noch die Geschichte Jojakims, aber nicht mehr, wie es scheint, die der zwei letzten Könige Jojachin und Zedekia (II. **24**, 5). Es sind dies die beiden Werke, auf welche im Buch der Könige verwiesen wird: das Buch der Zeitgeschichte der Könige Judas und das Buch der Zeitgeschichte der Könige Israels.

4. Außerdem gab es teils von Propheten geschriebene Geschichten einzelner Könige wie die Geschichte des Ussia von Jesaja, teils Geschichten des Lebens und Wirkens einzelner bedeutender Propheten, namentlich eine Geschichte Elias und Elisas. In letzteren war auch mehr oder weniger die ganze Geschichte des Reichs in der Zeit der betreffenden Propheten von prophetischen Gesichtspunkten aus dargestellt; doch blieben dabei immer die Propheten die Hauptpersonen, auf welche alles bezogen ward, was sonst erzählt wurde.

5. Jene beiden Reichsgeschichten sind unter Benutzung solcher prophetischen Werke und des Stoffes, welchen die mündliche Überlieferung noch darbot, zu einer in prophetischem Geist geschriebenen synchronistischen Darstellung der Geschichte beider Reiche zusammengearbeitet worden. Das ist das von dem Verfasser der Chronik citierte Werk: Buch der Könige Judas und Israels. In demselben war mit besonderem Interesse über die Wirksamkeit der Propheten berichtet. Es war ein Sammelwerk von verschiedenartigem Charakter, einzelne Partieen vom Interesse am Königtum beherrscht, andre vom prophetischen und gottesdienstlichen Interesse; letztere walten indes vor.

6. Aus diesem Werke hat der Verfasser unsres Buches der Könige einzelne Stücke unverändert mitgeteilt wie I. Kap. **12**. **20**. **22**. II. **9** und **10**. **18—20** (die Geschichte der Könige Jehu und Hiskia); sonst aber hat er nur einen Auszug daraus gemacht. Zugleich nahm

er aber auch aus der Geschichte Elias und Elisas größere Stücke unverändert in sein Werk auf, und für den Schluß des ganzen Werkes benutzte er auch das Werk des Jeremia.

Ebensowenig wie Jeremia war der Verfasser des Buches Samuels zugleich der Verfasser des Königebuches. Letztere Ansicht vertreten Jahn, Eichhorn, Bertheau; früher auch de Wette. Sie machen geltend, daß unser Buch als Fortsetzung sich an das Buch Samuels anschließt. Dennoch ist es seinem Geist und seiner ganzen Charaktereigentümlichkeit nach vom dritten Kapitel an sehr von dem Buche Samuels verschieden. Der tiefgreifendste Unterschied ist in dem deuteronomischen Standpunkt unsres Verfassers begründet, den der Verfasser des Buches Samuels noch nicht einnimmt. Während in dem letzteren noch mit aller Unbefangenheit von einer Mehrheit heiliger Opferstätten als von etwas nicht Gesetzwidrigem und Gottmißfälligem gesprochen wird, mißbilligt unser Verfasser gleich im Anfang I. **3**, 2 ff. den Höhenkultus aufs entschiedenste und legt bei der Beurteilung der einzelnen Könige immer in einförmiger Weise den deuteronomischen Maßstab an, indem er kurz ihr Verhalten nicht nur zum Götzendienst, sondern auch zum Höhenkultus angiebt. Dabei trifft alle Könige vor Hiskia, die sonst gelobt werden, der Tadel, daß sie die deuteronomische Forderuug, es dürfe nur in Jerusalem geopfert werden, nicht geltend gemacht hätten. — Ferner ist der prophetisch-theokratische Pragmatismus der Geschichtsdarstellung hier viel strenger durchgeführt als im Buch Samuels; auch ist er zugleich ein äußerlicherer und einförmigerer. Namentlich in der Geschichte des Zehnstämmereiches ist der Untergang der einzelnen Herrscherhäuser immer als Erfüllung der von verschiedenen Propheten angekündigten Drohungen dargestellt. Indes sind letztere gewöhnlich im wesentlichen gleichlautend. Ebenso ist auch die Erfüllung der Drohungen meist in denselben Formeln berichtet, z. B. über Jerobeam I. **14**, 11. **15**, 30. **16**, 3 f. **21**, 22 ff. II. **9**, 9 f. 36 f.; über Baesa I. **16**, 12 u. s. w. — Ferner tritt das Interesse an dem Königtum durchaus zurück gegenüber dem Interesse für den deuteronomisch-gesetzlichen Gottesdienst und für das Prophetentum. Ausführliche Erzählungen finden sich meistens nur da, wo die Propheten die Hauptrolle spielen.

Auch sonst sind manche Unterschiede vom Buch Samuels vorhanden. In der ganzen Geschichtsdarstellung macht sich die spätere Abfassungszeit geltend in Hindeutungen auf das Exil. Charakteristisch

sind die stehenden Formeln, die durch das ganze Buch hindurchgehen; ferner die häufigen Hinweisungen auf ein geschriebenes Gesetzbuch, die dem Buch Samuels völlig fremd sind; die vielen Verweisungen auf Quellenschriften, deren im Buch Samuels nur eine vorkommt (2. Sam. **1**, 18 das Buch des Redlichen). Groß ist auch die Verschiedenheit der Sprache; namentlich eignet unserm Buch ein späterer Sprachcharakter als dem Buch Samuels.

So ergiebt sich die Ansicht als eine völlig unhaltbare, daß derselbe Verfasser die Bücher Samuels und der Könige geschrieben habe. — Dagegen läßt sich manches für die Ansicht Ewalds geltend machen, daß der Verfasser unsres Buches identisch sei mit dem letzten Bearbeiter des Buchs der Richter. Dafür spricht 1) vor allem die Verwandtschaft der reflektierenden Betrachtung in Richt. **2**, 11—23 mit derjenigen in II. **17**, 7—23; vergl. im einzelnen den Ausdruck נתן בְּיַד שֹׁסִים Richt. **2**, 14. 16 und II. **17**, 20; und zu II. **17**, 16 f. vergl. Richt. **10**, 6. — 2) Sodann ist die Formel, in welcher gewöhnlich über die abgöttischen Könige berichtet wird, dieselbe, mit welcher der letzte Verfasser des Buches der Richter immer die ausführlicheren Erzählungen beginnt: „es that (der betreffende König) das Böse in den Augen Jhvhs;" ebenso im Richterbuch: „und die Söhne Israel thaten das Böse in den Augen Jhvhs." — 3) Ferner sind beide, der letzte Verfasser des Buches der Richter wie auch der Verfasser des Buches der Könige, in gleicher Weise bemüht, eine genaue Chronologie zu geben. — 4) Auch wird II. **13**, 4 f. **14**, 26 f. von Jerobeam II. als von einem Helfer Israels in ganz ähnlicher Weise gesprochen wie Richt. **2**, 18. **3**, 9. 15 von den Richtern. — 5) Dazu kommt die durchaus deuteronomische Färbung sowohl der vom letzten Verfasser des Buchs der Richter als der von dem Verfasser des Königebuches geschriebenen Stellen; endlich der Umstand, daß jedenfalls angenommen werden muß, daß die Hand eines späteren Schriftstellers das Buch der Richter, das Buch Samuels und das Buch der Könige zu einem Werke verbunden haben muß. So ist es wahrscheinlich, daß der letzte Verfasser des Buches der Richter mit dem Verfasser des Königebuches identisch ist. Ihm gehören folgende Stellen unsres Buches an: I. **2**, 2—4. **3**, 2—4. 14. **6**, 11—13. **8**, 22—61 (vergl. in V. 37 die Ausdrücke יְרָקוֹן und שַׁדְמוֹת). **9**, 1—9. **11**, 1—13. Seine Hand zeigt sich aber auch durch das ganze Buch hin, indem dieselben Formeln und Ausdrucksweisen immer wiederkehren, z. B. in Ur-

teilen über die einzelnen Könige; in den Hinweisungen auf das geschriebene Gesetzbuch, namentlich auf das Deuteronomium; in den Erwähnungen der Erwählung Jerusalems und seines Tempels als Stätte, an der Jhvh seinen Namen wohnen läßt; in den Berichten über den Tod, das Begräbnis und den Regierungsantritt der einzelnen Könige u. a. Man erkennt seine Hand vielfach an der deuteronomischen Sprache. Der Schluß des Buches rührt ganz von ihm her.

Aus der oben Nr. 3 erwähnten Benutzung der beiden Werke über die Zeitgeschichte der Könige Judas und der Könige Israels erklärt sich der Umstand, daß wenigstens zwei Ereignisse, welche beide Reiche betrafen, an verschiedenen Stellen zweimal in unserm Buche berichtet sind: 1) von dem Aufenthalt Jorams in Jesreel nach seiner Besiegung durch Hasael und von dem Besuch Ahasjas bei ihm, in dem Bericht über Ahasja II. **8**, 28 und in dem Bericht über die Empörung Jehus II. **9**, 14—16. 2) vom Untergang des Zehnstämmereichs in II. **17**, 1 ff. und in der Geschichte Hiskias II. **18**, 9—12. — Ganz anderer Art ist die noch viel auffallendere Wiederholung in II. **13**, 12 f. und **14**, 15 f. An beiden Stellen ist in betreff der übrigen Geschichten des Königs Joas von Israel im wesentlichen mit denselben Worten auf die Reichsannalen verwiesen und über den Tod, das Begräbnis und den Nachfolger des Joas berichtet. — Die ersteren Verse kann man nur für ein späteres Glossem halten. Dafür spricht, daß 1) die Schlußformel zu früh kommt, indem hernach noch weiteres von Joas berichtet ist; 2) daß unser Verfasser überall zuerst den Tod, sodann das Begräbnis, hernach den Nachfolger erwähnt. So geschieht es auch II. **14**, 16. Dagegen ist **13**, 13 zuerst der Tod, sodann der Nachfolger, zuletzt das Begräbnis des Joas erwähnt. 3) daß unser Verfasser vom Nachfolger immer sagt: „er ward König an seiner Statt" (so auch **14**, 16); während es **13**, 13 heißt: „und Jerobeam setzte sich auf seinen Thron." Das Einschiebsel ist dadurch veranlaßt worden, daß unser Verfasser diesmal gegen seine sonstige Gewohnheit den Bericht über Joas von Israel nicht zu Ende führte, bevor er über den mit ihm Krieg führenden König Amazia von Juda berichtete, sondern nach Anfang des Berichts über Joas den über Amazia und seinen Krieg mit Joas ebenfalls begann, um dann erst den Bericht über Joas mit der gewöhnlichen Schlußformel zu beenden. Diese Ineinanderschiebung der beiden Berichte war gerade hier durch die Geschichte

selbst fast notwendig gemacht. Weil sie aber gegen die sonstige Gewohnheit des Verfassers ist, so hielt es ein späterer Interpolator für nötig, die Schlußformel schon in **13**, 12 f. einzuschieben.

Fälschlich sieht Thenius in dieser Wiederholung einen Beweis für seine Annahme, daß der Verfasser unsres Buches den Auszug aus den Reichsannalen nicht selbst gemacht, sondern schon vorgefunden habe; er läßt ihn aus diesem Auszug noch einen zweiten benutzen, aus welchem die Stelle II. **14**, 8—17 stamme. Für die letztere Annahme macht er besonders geltend die verschiedene Schreibung des Königsnamen Joas (II. **13**, 12 f. **14**, 1) und Jehoasch (**14**, 8—17). Allein dieser Wechsel kann dafür nicht beweisen. Auch sonst kommt ein Wechsel in der Schreibung der Namen vor. In II. **13**, 10 ist der israelitische König Jehoasch, der jüdische aber Joasch genannt, während letzterer in Kap. **12** auch Jehoasch geschrieben ist. **13**, 25 finden sich beide Lesarten nebeneinander. Ebenso wechseln II. **8**, 25—29 die Schreibweisen Joram und Jehoram miteinander ab. — Nicht besser sind auch die andern von Thenius (V. XI f. und XVII) aus der Chronik und Septuaginta entnommenen Gründe.

Der Verfasser des Königebuches war jedenfalls ein Judäer, wie schon sein Eifer für die Einheit des Kultus und der Umstand zeigt, daß er die Lostrennung der Zehnstämme als eine Quelle vielen Unglücks streng tadelt (II. **17**, 21). Der Zweck bei Abfassung seiner Schrift war, aus der Geschichte zu zeigen, daß Israel nur durch Gehorsam gegen das von den Propheten verkündete Gotteswort, namentlich durch treues Festhalten an Jhvh allein, und durch Bewahrung der Einheit des Nationalkults glücklich gewesen, und um seines Ungehorsams willen von Gott seinen Feinden preisgegeben worden, daß aber Gott noch nie seines Bundes mit dem Volke und seiner David gegebenen Verheißung vergessen und darum das Volk und das Davidische Königshaus nicht für immer verworfen habe.

§ 43.

Der Charakter des Buches der Könige als Geschichtsurkunde.

Hinsichtlich der eigentlichen Geschichtsdarstellung steht unser Buch den Büchern der Richter und Samuels nach. Das Interesse des Verfassers war ein zu einseitig beschränktes. Auch steht er in der Darstellungskunst dem Verfasser des Buches Samuels weit nach. Der Geschichtsforscher muß es beklagen, daß uns das Buch keine ausführlicheren Auszüge aus dem größeren Geschichtswerke gegeben

hat. Gleichwohl enthalten die Mitteilungen aus demselben, namentlich die ausführlicheren Erzählungen, sehr wertvolle, echt geschichtliche Nachrichten, die teilweise auch recht lebendige, charakteristische Züge enthalten: so z. B., abgesehen von 1. Kön. **1** und **2**, die Geschichte der Reichsspaltung, die Geschichte Jehus und Athaljas, teilweise auch die Geschichte Hiskias.

Wertvoll ist auch die Chronologie des Buchs. Freilich ist dieselbe nicht ohne Schwierigkeit, auch wenn man sie für sich allein betrachtet; vergl. die Artikel „Zeitrechnung" bei Herzog und bei Riehm. Unser Buch enthält zunächst Angaben über die Dauer der Regierung eines jeden Königs von Israel wie von Juda; sodann während des Bestehens beider Reiche einige synchronistische Angaben. Nach dem Buch der Könige fallen folgende zwei Ereignisse zusammen: 1) der Tod Jorams von Israel und Ahasjas von Juda; beide werden nach II. **9**, 24. 27 durch Jehu getötet. 2) Die Zerstörung Samarias fällt in das neunte Jahr des Königs Hosea und in das sechste des Hiskia, II. **17**, 6. **18**, 10. Allein Wellhausen erklärt diese synchronistischen Daten für Produkte einer nachexilischen Berechnungskunst, dazu bestimmt, die vorhandenen Differenzen gewaltsam zu verdecken. Rechnet man nämlich die Regierungsjahre der Könige Juda und Israels von der Spaltung des Reiches an bis zu dem gleichzeitigen Tode Jorams und Ahasjas zusammen, so erhält man statt der zu erwartenden gleichen Zahl für Juda 95 Jahre, für Israel aber 102; es entsteht also eine Differenz von 7 Jahren. Versuche den Fehler zu korrigieren s. Ewald, Gesch. III. S. 432. Thenius, Kommentar zu II. **1**, 17. — Bei der Addition der Regierungsjahre der Herrscher beider Reiche vom Tode Jorams und Ahasjas an bis zur Zerstörung Samarias erhält man für Juda 165 Jahre, für Israel dagegen nur 143 Jahre 7 Monate, sodaß die Differenz 21 Jahre beträgt. Früher suchte man den Fehler auf der Seite der israelitischen Chronologie. Um die bestehende Differenz auszugleichen, nahm man entweder zwei Interregna an, oder man verlängerte die Regierungszeit zweier Könige: die Regierungszeit Jerobeams II. brachte man von 41 Jahren, die er nach II. **14**, 23 geherrscht haben soll, auf 53 oder mindestens 51 Jahre. Ein anderer Fehler stecke, so meinte man, in der Regierung Pekachs: sie kann nicht 20 Jahre, wie II. **15**, 27 angegeben ist, sondern sie muß 29—30 Jahre gedauert haben (Ewald, Gesch. III, 553. Thenius zu d. St.)

Außerdem muß in II. **15**, 1 statt 27 die Zahl 15 gelesen werden; indes übt diese Änderung auf obige Differenz keinen Einfluß; vergl. Ewald, Gesch. III, 554. Thenius zu d. St.

Noch größer werden aber die Schwierigkeiten, wenn man zu der Chronologie unsres Buches die assyrische hinzunimmt. Nach letzterer fällt die Zerstörung Samarias in das Jahr 722 v. Chr.; dieses Datum läßt sich mit völliger Sicherheit bestimmen. Mit der assyrischen Chronologie stimmt nun die kürzere israelitische eher überein als die jüdische. Daher versucht man nunmehr die Differenz durch Verkürzung der Zahlangaben der jüdischen Regierungsjahre auszugleichen. Zunächst ist der Antritt der Regierung des Hiskia um 10—11 Jahre auf das Jahr 715 herunterzurücken. Daraus folgt die Notwendigkeit einer Verkürzung der langen Regierungszeiten des Ussia (52 Jahre nach II. **15**, 2) und des Manasse; letzterer kann nicht 55 Jahre, wie II. **21**, 1 angegeben ist, sondern nur 43 Jahre geherrscht haben. Dann ergiebt sich aber die Angabe der Zerstörung Samarias im 6. Jahre des Hiskia (II. **18**, 10) als eine falsche; vielmehr muß sie bereits zur Zeit des Königs Ahas von Juda stattgefunden haben. Vergl. Wellhausen, die Zeitrechnung des Buchs der Könige seit der Teilung des Reichs, Jahrbücher für deutsche Theologie 1875, S. 607 ff. Durch des Hinabrücken der Regierungszeit des Hiskia wird man zugleich einer andern Schwierigkeit entledigt. Denn die Bibel setzt nur einen Zwischenraum von 8 Jahren zwischen die Zerstörung Samarias und die Expedition Sanheribs gegen Hiskia. Aber nach der assyrischen Chronologie steht fest, daß der Zwischenraum 21—23 Jahre betragen habe. Diese Schwierigkeit wird in befriedigender Weise nur durch die Verlegung der Zeit des Hiskia gelöst. Die Chronologie der assyrischen Monumente fordert somit einige Berichtigungen der biblischen Chronologie, vergl. Oppert, die biblische Chronologie festgestellt nach den assyrischen Keilschriften, in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1869. XXIII, H. 1. — Bis auf Josia zurück werden die Daten des Königebuches über die Regierungszeiten der Könige durch Jeremia bestätigt; vergl. die Stellen Jer. **25**, 1. 3. **32**, 1.

E. Krey (in Hilgenfelds Zeitschrift für wissensch. Theologie 1877, S. 404 ff.), dem Stade und Wellhausen zustimmen, will in den Angaben der biblischen Königsgeschichte nur ein auf künstlicher Fiktion beruhendes Zahlenspiel sehen. Er rechnet vom Beginn des Tempelbaues im 4. Jahre Salomos bis zum Untergang des Reiches Juda 430

Jahre; dazu 50 Jahre des Exils, ergiebt 480 Jahre, entsprechend den 480 Jahren der tempellosen Zeit (I. 6, 1) vom Auszug aus Ägypten an gerechnet. Auch sonst hat man durch 12 Hohepriester und 12 Generationen zu 40 Jahren wieder dieselbe Zahl 480 dargestellt, deren Hälfte 240 der Summe der Regierungsjahre der Könige Israels gleichkommt u. s. w.

Die Einreihung der chronologischen Angaben unsres Buches in die allgemeine weltgeschichtliche Chronologie ist uns durch den Besitz des ptolemäischen Kanons ermöglicht. Dieser Kanon war eine aus Babylonien nach Ägypten gebrachte und dort fortgesetzte, für uns durch Claudius Ptolemäus, einen Zeitgenossen des Kaisers Antoninus Pius erhaltene und darum nach seinem Namen benannte Zeittafel von Königen. Sie beginnt mit den babylonischen Königen von Nabonassar an und führt die persischen Könige und die griechisch-macedonischen Ptolemäer nebst den römischen Kaisern auf. Bei jedem Herrscher ist die Anzahl seiner Regierungsjahre angegeben; später, vielleicht um 130 v. Chr., sind die laufenden Jahreszahlen nach der mit dem 26. Februar des Jahres 747 v. Chr. beginnenden Ära Nabonassars hinzugefügt worden. Vor allem sind in diese Königstafel die während der Regierung jedes Königs gemachten astronomischen Beobachtungen eingetragen. Die Richtigkeit jener in Babel beobachteten Sonnen- und Mondfinsternisse ist durch neuere astronomische Berechnungen außer Zweifel gestellt. So hat sich der ptolemäische Kanon als ein zuverlässiges Fundament der Chronologie erwiesen. Auch auf den assyrischen Inschriften finden sich Angaben über Sonnenfinsternisse; eine solche fand am 15. Juni 763 statt, 18 Jahre vor der Thronbesteigung Tiglath Pilesars; auch für alle folgenden Jahre stehen ganz genaue Angaben in jenen Verzeichnissen. Die Bibel enthält nun chronologische Angaben über Nebukadnezars Regierung in 2. Kön. 24, 12. 25, 8. Jer. 52, 12. 25, 1. 32, 1. Von dem durch den ptolemäischen Kanon feststehenden Regierungsantritt Nebukadnezars aus rückwärts rechnend ist man somit imstande, die Geschichte Israels in den Rahmen einer zuverlässigen, weltgeschichtlichen Chronologie einzureihen. Läßt man andre, weniger zuverlässige Angaben z. B. von assyrischer oder ägyptischer Seite, vorerst auf sich beruhen, so kann die Zeitbestimmung der einzelnen Ereignisse in der Regel nur um ein Jahr, höchstens bis zu drei Jahren schwankend sein. Vergl. Ideler, Handbuch der Chronologie, Bd. 1.

Auch hinsichtlich der Durchführung des in der Geschichtsdarstellung sich geltend machenden prophetisch-theokratischen Pragmatismus steht unser Buch dem Buch Samuels nach. Dieser Pragmatismus ist im Buch der Könige viel strenger im einzelnen, aber auch viel einseitiger durchgeführt als im Buch Samuels. Alle Schicksale namentlich des Reiches Israel sind immer als ganz genau von den Propheten vorausgesagt dargestellt. Teilweise sind dabei die Drohungen verschiedener Propheten in denselben Worten angegeben, also schwerlich so mitgeteilt, wie sie in Wirklichkeit gelautet haben; vergl. namentlich I. **14**, 10 f. **16**, 2—4. **21**, 21—24. II. **9**, 7—10.

Auch die Beurteilung der einzelnen Könige ist eine einseitige. Der Verfasser hat wenigstens bei den Königen Judas teilweise einen unzutreffenden Maßstab angelegt, indem er sie nach der Erfüllung oder Nichterfüllung der ihnen noch unbekannten deuteronomischen Forderung der Einheit des Heiligtums beurteilt. Auch ist die Charakteristik der einzelnen Könige einförmig und wenig individuell geworden, indem bei derselben nur ihr Verhalten zum Götzendienst, bei Israel ihr Verhalten zum Bilderdienst und bei Juda ihr Verhalten zum Höhendienst berücksichtigt ist. Ferner ist bei jedem Könige Judas immer angegeben, ob und inwieweit er dem Vorbilde des frommen Königs David gleich gewesen, bei jedem Könige Israels dagegen, ob und inwieweit er dem Vorbilde des gottlosen Jerobeam gleichgekommen sei. Vergl. Adolf Kamphausen, die Chronologie der hebräischen Könige, Bonn 1883.

Endlich enthält das Buch in seinen Prophetenerzählungen viel mehr Ungeschichtliches als das Buch Samuels. Von manchen Weissagungen ist es nicht glaublich, daß sie wirkliche Weissagungen sind; so besonders von jener in 1. Kön. **13**, 2, die unter Nennung des Königs Josia voraussagt, was dieser König etwa 350 Jahre später that. Auch die bereits erwähnte wörtliche Übereinstimmung mancher Drohungen macht ihre Geschichtlichkeit verdächtig. — Namentlich aber hat die Geschichte Elias und Elisas teilweise einen sagenhaften Charakter. Wohl darf man glauben, daß in der Geschichte dieser Propheten manches Wunderbare vorkam. Aber so wie sie uns in unserm Buch dargestellt ist, erscheint doch die geschichtliche Wirklichkeit idealisiert und das Wunderbare sehr gesteigert; zumal bei Elia. Von Elisa werden zwar mehr Wunder berichtet, doch sind dabei die geschichtlichen Hergänge, die natürlichen

Vermittelungen noch oft erkennbar, vergl. Riehm, bibl. Handwörterbuch, Art. Elia und Elisa. Selbst vom Wunderbaren ganz abgesehen zeigt es sich, daß wir in diesen Erzählungen auf dem Boden der Sage stehen. So soll Elia nach I. **19**, 8 durch die Kraft einer ihm von dem Engel Jhvhs dargebotenen Speise wunderbar gestärkt und von Beerscheba in vierzig Tagen und vierzig Nächten zu dem Berge Horeb gewandert sein. Diese Zeit aber steht in keinem rechten Verhältnis zu der Entfernung von Beerscheba nach dem Horeb, die nur vierzig Meilen beträgt. Im Deuteronomium (**1**, 2) ist die Entfernung von Kadesch zum Sinai auf elf Tagereisen angegeben. Somit müßte Elia in einem Tage und einer Nacht nur zwei Stunden gegangen sein. Offenbar hat hier die Sage die geographischen Verhältnisse nicht richtig in Rechnung gebracht, indem sie die auch sonst in solchen sagenhaften Darstellungen beliebte Zahl vierzig anwendete. Aber trotz aller sagenhaften Ausschmückung dieser Erzählungen lassen sie doch das Bild der gewaltigen Persönlichkeit Elias, seinen Charakter und die Art seiner tiefgreifenden, vom Eifer wider den Götzendienst und für den allein wahren Gott, sowie die in demselben Geiste, aber in charakteristisch verschiedener Weise geübte Wirksamkeit seines Nachfolgers Elisa deutlich erkennen.

Litteratur.

Kommentare von Sebastian Schmidt, Straßburg 1697; von Clerikus; von Maurer. Calmet: commentaire litéral, Paris 1724. Keil, Moskau 1845, Leipzig 1864 (im 3. Band des Keil-Delitzsch'schen Kommentars zum A. Test.). Thenius, 1849; 2. Ausg. Leipzig 1873.

Kapitel V.

Die Bücher Josua, Richter, Samuels und der Könige als Offenbarungsurkunde.

§ 44.

1. Wenn die bisher behandelten vorderen Propheten in ganz analoger Weise wie andere Geschichtswerke unter Benutzung älterer und jüngerer Quellenschriften und der mündlichen Überlieferung entstanden sind; wenn ihre Abfassung in jetziger Gestalt beträchtliche Zeit von der Zeit der erzählten Begebenheiten entfernt liegt, sodaß sagenhafte Überlieferungen eindringen konnten, so liegt die Frage nahe, was es für eine Gottesoffenbarung sei, die in ihnen beurkundet werden solle. Als Antwort hat man hingewiesen auf Propheten wie Samuel, Nathan, Gad, Ahia, Semaja, Elias, Elisa u. a., über deren Auftreten und Wirken in diesen Büchern berichtet ist; die ihnen gegebenen Gottesoffenbarungen sollten in diesen Büchern beurkundet werden. Allein damit würde doch nur für einzelne Partieen in unsern Büchern der Charakter von Urkunden über die Offenbarungen Gottes in Anspruch genommen, nicht aber für die ganzen Bücher. Denn von den diesen Propheten mitgeteilten Gottesoffenbarungen ist in unsern Büchern doch nur sehr wenig zu lesen. Vielmehr kommt diesen Büchern im ganzen der Charakter von Offenbarungsurkunden in demselben Maße und Grade zu wie der Geschichtserzählung des Pentateuchs.

Die Offenbarung nämlich, die in ihnen beurkundet werden soll, ist die thatsächliche Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte des Volkes Gottes. — Allerdings scheint gerade in dieser Berufung auf die thatsächliche Offenbarung Gottes in der Geschichte eine bedenkliche Verallgemeinerung des Begriffs der Offenbarung zu liegen. In der Geschichte aller Völker zeigt sich eine Offenbarung Gottes, ja im Grunde auch in der Lebensführung der einzelnen Menschen. Denn insofern Gottes Hand es ist, welche die Geschicke der Völker und den Lebensgang des Einzelnen bestimmt, offenbart sich auch im Leben der Völker wie der einzelnen Menschen das Wesen Gottes, seine Macht und Weisheit, seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Überall hat Gottes Finger gewisse Grundwahrheiten in die Geschichte geschrieben: Gott widerstehet den Hoffärtigen, aber den

Demütigen giebt er Gnade. Der Mensch muß ernten, was er gesäet hat. Die Sünde ist der Leute Verderben. So könnte man allerdings mit demselben Rechte schließlich auch jedes andre Geschichtswerk eine Offenbarungsurkunde nennen. — Allein so gewiß die Weltgeschichte überhaupt als eine Offenbarung Gottes sich darstellt, so haben wir doch guten Grund, den in diesem Abschnitt behandelten geschichtlichen Büchern des A. T. den Charakter von Offenbarungsurkunden im engeren Sinne zuzuschreiben. Denn ein doppelter Unterschied besteht zwischen ihnen und allen andern Geschichtswerken.

a) Der eine Unterschied liegt in der dargestellten Geschichte selbst. Hier ist nämlich nicht die Geschichte irgend eines beliebigen Volkes, sondern die Geschichte des Volkes Gottes dargestellt. Das Volk Israel hat Gott aus allen andern Völkern erwählt, zu ihm ist er in ein besondres Bundes- und Gemeinschaftsverhältnis getreten zu dem Zweck, sein Reich unter ihm aufzurichten und es zum Träger seiner Offenbarungen und zum Organ der Verwirklichung seines Reichsplans zu machen. Die Geschichte dieses Volkes ist noch in ganz anderm Sinne eine thatsächliche Offenbarung Gottes, als es die Geschichte anderer Völker ist. Hier darf man mehr als bei der übrigen Weltgeschichte von „Gott in der Geschichte" reden. In der Geschichte Israels findet ein viel unmittelbareres Eingreifen Gottes statt, das der Erreichung bestimmter, mit dem göttlichen Reichsplan zusammenhängender Zwecke dient. Denn das Ziel dieser Geschichte ist im voraus durch den göttlichen Heilsratschluß bestimmt. In der Geschichte dieses Volkes, die zugleich die Geschichte des Reiches Gottes ist, offenbart sich darum auch nicht nur wie sonst in der Weltgeschichte im allgemeinen die Macht, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte Gottes, sondern es ist der Heilige Israels, der Bundesgott, der Erlöser, der sich hier offenbart; es ist der Gott, welcher einen Ratschluß der Gnade und des Heils über die von ihm abgefallene Menschheit ausführen, sie erlösen und sie in seine Gemeinschaft aufnehmen will. Zugleich wird der Heilsratschluß Gottes und sein Reichsplan in dieser Geschichte immer mehr enthüllt. Denn mit der grundlegenden, im Pentateuch beurkundeten Offenbarung ist Gottes Selbstoffenbarung an Israel nicht abgeschlossen; dieselbe setzt sich in der Geschichte Israels fort, indem Gott in viel unmittelbarerer Weise in den Gang der geschichtlichen Entwicklung dieses Volkes eingreift, um das durch

seine grundlegende Offenbarung errichtete Gottesreich zu erhalten und die vollständigere Verwirklichung seines Reichsplanes vorzubereiten. Aus diesem Grunde sind die Schriften, in denen die Geschichte Israels beschrieben ist, in besondrem Sinne Urkunden der Offenbarung Gottes, während Beschreibungen der Geschichte andrer Völker es nicht in diesem besondren Sinne sind.

So kann man die zwei in erschütternder Großartigkeit einander ähnlichen Ereignisse nebeneinander stellen, die Vernichtung des Heeres Sanheribs und des napoleonischen Heeres in Rußland. In beiden Fällen setzt Gottes gewaltige Hand mit einem Schlag dem Übermut des Tyrannen ein Ziel. Aber in dem Falle Sanheribs handelt es sich um das Dasein des Reiches Gottes auf Erden und um die Bewahrung des Glaubens, daß Gottes Heilsratschluß, dessen Ausführung mit Israels Erwählung begann, werde vollführt werden. — In der Zerstörung Jerusalems offenbart sich die Gerechtigkeit Gottes an einem schuldbeladenen Volk wie auch Gottes Ratschluß, daß Israel im äußerlichen Unterliegen und nur durch die Macht der gottgeoffenbarten Wahrheit seinen weltgeschichtlichen Beruf erfüllen solle. So löst das Gottesreich aus der nationalen Hülle des Gottesstaates sich los.

Der Umstand, daß einzelne Partieen dieser Bücher auch über Propheten und das von ihnen verkündigte Gotteswort berichten, kann nicht als ein zweiter, dem bisher erörterten koordinierter Grund dafür, daß man sie als Offenbarungsurkunden zu betrachten hat, angeführt werden. Denn diese Propheten sind keine Vermittler wesentlich neuer Gottesoffenbarungen. Gerade diejenigen unter ihnen, von denen am meisten berichtet wird, ein Samuel, ein Elia, ein Elisa sind dies am wenigsten. Ihre Hauptaufgabe ist diese, die schon gegebene Gottesoffenbarung zu erhalten und im Volke zur Geltung zu bringen. Und wenn sie auch dies und jenes anzukündigen haben, was Gott zu vollführen beschlossen hat, so haben solche neue Offenbarungen doch immer nur für das jedesmalige Entwicklungsstadium der Geschichte des Reiches Gottes unmittelbare Bedeutung. Alle neuen prophetischen Aufschlüsse, von denen in unseren Büchern berichtet ist, haben (abgesehen etwa von den in 2. Sam. 7 enthaltenen) zunächst nur temporäre Bedeutung; ihre nächste Bedeutung ist die, wirksame Faktoren in der jedesmaligen Geschichte des Volks zu sein. Diese Propheten sind eben die Hauptorgane, deren Gott sich bedient, teils um als König Israels unmittelbar in den Gang der geschichtlichen Entwicklung des Volkes Gottes einzugreifen, großenteils aber um das Volk Israel auf die in seinem Führen und Regieren ent-

haltene thatsächliche Offenbarung seines Wesens und seines Reichsplanes hinzuweisen. Sie machen also die Geschichte Israels nicht erst zu einer Offenbarung Gottes, sondern diese ist es schon für sich selbst. Unsre historischen Bücher sind also Offenbarungsurkunden, weil die Geschichte des Volks Gottes eine fortgehende Selbstoffenbarung des seinen Heilsratschluß ausführenden Gottes ist.

b) Sie sind es weiter freilich nur darum, weil sie die Geschichte Israels als eine solche fortgehende Selbstoffenbarung Gottes darstellen. Der zweite spezifische Unterschied zwischen ihnen und andern Geschichtswerken liegt in der Darstellungsweise der Geschichte. Nicht das allgemein historische Interesse, auch nicht speciell das nationalgeschichtliche Interesse beherrscht die Darstellung, vielmehr das prophetische Interesse an dem Entwicklungsgang des Reiches Gottes steht obenan. — Wohl gab es in der hebräischen Litteratur auch solche Geschichtswerke, welche die Geschichte im nationalen Interesse ausführlich und in allen Details darstellten. Aber diese Werke, z. B. die Reichsjahrbücher, sind untergegangen. Nur diejenigen Schriften haben sich in dem Sichtungsprozesse der Zeit erhalten und sind später als heilige Bücher betrachtet worden, welche die Geschichte Israels im Lichte der göttlichen Offenbarung als Geschichte der Theokratie darstellten. Nur die sind uns geblieben, welche alle einzelnen Begebenheiten von dem Mittelpunkte der Idee des Reiches Gottes aus beleuchteten und in denen allen Einzelnheiten der Geschichte nur insoweit bleibende Bedeutung zuerkannt war, als sie auf den Entwicklungsgang des Gottesreiches irgendwie Einfluß übten. Daß nur solche Geschichtswerke der hebräischen Litteratur erhalten und in den Kanon heiliger Schriften aufgenommen wurden, hatte freilich zur Folge, daß gerade die älteren Geschichtswerke mit ihrem viel reicheren geschichtlichen Material verloren gingen. Im Interesse der Geschichtsforschung ist dies sehr zu beklagen. Aber jene Werke waren nicht geeignet, heilige Bücher zu werden. Die Fülle des geschichtlichen Details, welches für den Israeliten nationales Interesse hatte, verdeckte noch die den Gang der Geschichte im großen lenkende Hand Gottes. Erst nachdem das geschichtliche Detail mehr in den Hintergrund getreten und auch völlig vergessen war, erst als die Geschichte nur noch in ihren Hauptzügen im Gedächtnis festgehalten wurde, trat Gottes Führen und Regieren denen, die auf den Verlauf der Geschichte Israels zurückblickten, recht klar ins Bewußtsein. Erst beim Rück-

blick auf den Verlauf der Geschichte Israels war man imstande, sie von dem höheren Standpunkte des Reichsplanes Gottes aus zu betrachten und darzustellen. Erst so ließ sich der Ertrag der Geschichte für die Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden herausstellen. Es ist eine Verkennung dieses höheren Verständnisses für die religiöse Bedeutung der Geschichte, wenn Wellhausen von geistlicher Mache, von Tötung des geschichtlichen Wahrheitssinnes redet. — Andererseits lebten die Verfasser der sogenannten vorderen Propheten noch in der Periode der fortgehenden Offenbarung Gottes. Das Licht der Prophetie war noch nicht erloschen, sodaß sie ihre Schriften noch unter dem unmittelbaren Eindruck der durch die Propheten vermittelten Offenbarungen des göttlichen Reichsplans schrieben, also auch die in der geschichtlichen Führung des Volkes enthaltene thatsächliche Offenbarung Gottes richtig aufzufassen und darzustellen vermochten. Daher führen ja die Verfasser dieser historischen Schriften auch die Namen vordere Propheten. — So sind denn unsre historischen Bücher Offenbarungsurkunden, weil sie noch in der Periode der fortgehenden Gottesoffenbarung und vom Gesichtspunkt des Reichsplanes Gottes aus geschriebene Darstellungen der Geschichte Israels sind. Ihre Verfasser haben noch unter dem unmittelbaren Eindruck der durch die Propheten vermittelten Gottesoffenbarungen die Geschichte Israels ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung nach dargestellt.

2. Nach diesen das Allgemeine angehenden Bemerkungen noch einige das Einzelne betreffende. Die Ungleichmäßigkeit, mit welcher die verschiedenen Perioden der Geschichte behandelt sind, hängt damit zusammen, daß dieselben bald größere, bald geringere heilsgeschichtliche Bedeutung haben. Ausführlich ist zuerst die Zeit Josuas behandelt, weil hier die Erfüllung der Bundesverheißung der Besitznahme Kanaans und die Aufrichtung der Theokratie auf dem Boden des heiligen Landes darzustellen war. Ausführlich ist dann auch die Periode der Richter behandelt, weil sie für den Israeliten das nachdrücklichste Zeugnis und die sicherste Bürgschaft dafür war, daß der treue Bundesgott auch in den dunkelsten und verworrensten Zeiten, in den Tagen des größten inneren Abfalls und der schwersten äußeren Drangsal seine Hand von seinem Volke nicht abziehe und das einmal bestehende Gottesreich nicht wieder untergehen lasse. Dies war namentlich in der Zeit des Exils, in welcher der letzte Verfasser des Buchs der Richter lebte, für Israel

ein Trost. Gerade in dieser Zeit mußte die heilsgeschichtliche Bedeutung der Geschichte der Richterperiode dem erleuchteten Israeliten besonders lebendig ins Bewußtsein treten. — Auch die beiden Anhänge des Buches der Richter haben in dem Ganzen der heiligen Geschichtsbücher ihre bestimmte heilsgeschichtliche Bedeutung. Sie weisen absichtlich darauf hin, daß mit der Zeit eine Umbildung der bis dahin bestehenden Gestalt des Reiches Gottes nötig wurde, daß für den Fortbestand und die weitere Entwicklung desselben ein neues Institut, das theokratische Königtum, welches für die weitere Entwicklung des Gottesreiches von so großer Bedeutung wurde, erforderlich war.

Vergl. Auberlen: „die drei Anhänge des Buchs der Richter in ihrer Bedeutung und Zusammengehörigkeit", Stud. u. Krit. 1860, S. 536 ff. Unter dem dritten Anhang versteht Auberlen das Büchlein Ruth. Er kommt zu dem Resultat: in den drei Anhängen des Buches der Richter werden dem theokratisch-messianischen Königtum des Hauses Davids, auf welches das Buch Ruth hinweist, die beiden untheokratischen Königtümer gegenübergestellt, das vordavidische Sauls (Richt. **19—21**) und das nachdavidische des Zehnstämmereichs (Richt. **17** und **18**). Bei allen dreien werde der Blick auf ihre Vergangenheit in der Richterzeit zurückgelenkt und in dieser der typische Nachweis gefunden, daß aus dem sündigen Ephraim mit Dan wie auch aus Gibea und Benjamin nur untheokratische, dem Geist des Gottesreichs widerstrebende Könige hervorgehen konnten, während Bethlehem-Juda nicht nur göttlich prädestiniert, sondern auch menschlich prädisponiert war, den echten König Israels zu erzeugen. — Freilich nimmt Auberlen viele künstliche typische Beziehungen an.

Soviel läßt sich wohl annehmen, daß die beiden Anhänge des Buches der Richter außer ihrer vorhin angegebenen Bedeutung allerdings in dem Organismus der vorderen Propheten und auch nach der Absicht zwar nicht ihres Verfassers, wohl aber des Redaktors, der sie seinem Werke einverleibte, auch noch die Bedeutung haben, daß mittelst ihrer ein grelles Schlaglicht aus der Geschichte der Richterperiode auf das Königtum Sauls und auf den Kälberkultus des Zehnstämmereichs fallen soll.

Dann ist die Geschichte Samuels wieder ausführlich behandelt, weil Samuel der Wiederhersteller der Theokratie und der Vater sowohl der Prophetenschulen als des Königtums war. Diese beiden neuen Institute hatten aber für die weitere Geschichte des Gottesreiches die größte Bedeutung.

Ebenso ist noch die Geschichte Sauls, Davids und Salomos ausführlich behandelt, weil bei der großen heilsgeschichtlichen Be-

deutung des theokratischen Königtums, zumal des Hauses Davids, die Anfangsgeschichte desselben ausführlich dargestellt werden mußte. Aus der Idee des theokratischen Königtums, die selbst eine messianische Idee ist, sofern sie idealen Charakters ist, und weit über die empirisch-geschichtliche Wirklichkeit hinausgreift, ist nämlich die messianische Erwartung im engeren Sinne, d. h. die Erwartung eines künftigen Königs, der Israel erlösen werde, hervorgewachsen. Anfangs ist die messianische Idee noch ganz und gar mit der Idee des theokratischen Königtums verwachsen; und teilweise knüpft ja die messianische Weissagung insbesondre an das Königtum des Hauses Davids an. Schon darum mußte die Geschichte der ersten Könige wegen ihrer besondren heilsgeschichtlichen Bedeutung ausführlich dargestellt werden. — Sodann war die Regierungszeit Davids und die Salomos bis zu seinem Abfall diejenige Zeit der Geschichte Israels, in welcher die Idee des ATl. Gottesreiches ganz zur Erscheinung kam. Namentlich unter David war dies der Fall. Denn in der mosaischen Zeit war eben das Gottesreich noch nicht auf dem Boden des heiligen Landes aufgerichtet; in der Zeit Josuas wurden die Kanaaniter noch nicht vollständig überwunden; dann trat schon die Zeit des Abfalls und der Bedrängnis ein. Erst unter David ward das Gottesreich ein mächtiges, blühendes Reich. Darum galt es auch bei den älteren Propheten in vielen Beziehungen als Veranschaulichung des Gottesreichs der Vollendung. Am Ende der Regierung Salomos aber bereitete sich schon die Reichsspaltung vor, die dann bis zum Untergang des Zehnstämmereichs fortbestand. — Ferner war diese Zeit die einzige längere Periode der Geschichte Israels, in welcher kein Götzen- oder Bilderdienst in Israel vorkam, in der das Bundesvolk vielmehr seinem Gott treu war. Endlich war David derjenige König, in welchem in der Geschichte Israels die Idee des theokratischen Königtums am vollkommensten zur Wirklichkeit wurde.

Was die heilsgeschichtliche Idee der Geschichte Sauls betrifft, so besteht dieselbe besonders darin, daß in ihr von vornherein offenbar ward, daß das neue Institut des theokratischen Königtums nur dann seine Bestimmung erfüllen und der König nur dann mächtig und glücklich sein könne, wenn er sich durch völligen Gehorsam gegen Gottes Gebote als brauchbares und williges Organ des unsichtbaren Königs Israels bewies. Aus der ausführlichen Geschichte der Verfolgungen Davids soll man ersehen, wie alle

menschliche Macht und List das nicht zu hintertreiben vermag, was Gott zum Heil seines Volkes zu vollführen beschlossen hat. Und die ausführliche Darstellung der häuslichen Geschichte Davids soll lehren, wie Gott auch an seinen Begnadigten, ja gerade an ihnen, selbst an dem frommen Könige, der der Träger aller weiteren Verheißungen war, die Sünden strenge bestrafe. In der Geschichte Salomos ist besonders der Tempelbau ausführlich behandelt, weil Jerusalem und sein Tempel als die von Jhvh erwählte Stätte eine besondere heilsgeschichtliche Bedeutung hat. Denn der Tempel wurde für Israel das Unterpfand dafür, daß sein Gott, wenn das Volk ihm treu bliebe, in seiner Mitte wohnen werde. Auch die Konzentration alles Kults auf den Tempel hatte ihre große heilsgeschichtliche Bedeutung, sofern sie für die spätere Zeit das Hauptmittel ward, das Volk vor dem Götzendienst zu bewahren, sofern sie also in dem langen wechselvollen Kampfe zwischen Jhvhkult und Götzendienst am Ende den Sieg des ersteren herbeiführen half. — Daß in den Büchern der Könige die größere oder geringere Ausführlichkeit in der Geschichtserzählung ganz durch das Interesse an der Theokratie, also durch das heilsgeschichtliche Interesse bestimmt und bedingt ist, bedarf keines besonderen Nachweises mehr.

Eine solche Darstellung der Geschichte Israels konnte klar und vollständig erst von Autoren durchgeführt werden, welche den erzählten Begebenheiten schon ferner standen und größere Entwicklungsperioden der Geschichte überblicken konnten. Freilich war damit auch das Eindringen sagenhafter Elemente in die Geschichtserzählung begünstigt. Aber diese sagenhaften Elemente verdecken den wirklichen Verlauf der Geschichte in seinen Grundzügen nicht, sondern dienen dazu, das innerste Wesen und die eigentümlichste Bedeutung dieser Geschichte mehr hervortreten zu lassen. Zugleich stellen sie uns den Einfluß vor Augen, welchen die in das Geistesleben Israels eingegangene Offenbarungswahrheit auch auf die nationalgeschichtliche Überlieferung geübt hat, und dienen somit dazu, uns die Offenbarung selbst zu vergegenwärtigen.

Hinsichtlich des sagenhaften Charakters einiger Partieen der in den vorderen Propheten enthaltenen Geschichtserzählung, namentlich inbetreff der Geschichte des Elias und Elisa gilt ganz dasselbe, was früher über die sagenhaften Elemente in der pentateuchischen Geschichtserzählung bemerkt ist (§ 29). Das Sagenhafte ist auch hier kein der wirklichen Geschichte fremdartiges, von außen in sie ein-

gedrungenes Element, sondern es ist dadurch entstanden, daß die wirkliche Geschichte aus ihrem eigenen innersten Wesen heraus idealisiert und verklärt worden ist. So war Elia wirklich der gewaltige und wunderthätige Prophet, der gotteskräftige und heldenmütige Eiferer für Gottes Sache und das Werkzeug in Gottes Hand zur siegreichen Verteidigung der Verehrung des lebendigen Gottes gegen das abgöttische Königshaus, gegen die Baalspriester und Baalspropheten, als welcher er dargestellt ist. Er war in der wirklichen Geschichte nicht weniger groß. Sein Verhältnis zu dem lebendigen Gott, seine Bedeutung in der Geschichte des AT. Gottesreichs war keine andre; überhaupt der ganze Mann, sein Wirken und seine Geschichte war wesentlich derartig, wie die Beschreibung im B. der Kön. lautet, obschon der äußere Hergang seiner Geschichte von der Sage wunderbar verklärt worden ist. — So ist namentlich das Eingreifen Gottes in die Geschichte Israels in Wirklichkeit kein anderes gewesen als das in unsern Büchern beschriebene, obschon dasselbe hier und dort in der Darstellung noch mehr äußerlich an den Tag tretend geschildert wird, als es in der empirischen Wirklichkeit der Fall war.

Endlich tritt uns auch in den sagenhaften Zügen der Geschichtsdarstellung, die gleich Arabesken die architektonischen Grundlinien des Gebäudes umsomehr hervorheben, überall der mächtige Einfluß vor die Augen, welchen die fortgehende Selbstoffenbarung Gottes wie auf das gesamte Geistesleben der ächten Israeliten, so auch auf die nationalgeschichtliche Überlieferung geübt hat, sodaß auch diese sagenhaften Züge mit dazu dienen, uns die Offenbarung selbst zu vergegenwärtigen. Selbst derjenige Teil der nationalgeschichtlichen Erinnerungen, welcher von Hause aus das sprödeste Material zu einem Spiegel der Offenbarung war, nämlich die Erinnerungen aus der Richterperiode, zeugt von dem mächtigen Einfluß, welchen die Offenbarung auf das Geistesleben Israels geübt hat. Das beweist die Erzählung von Simson, die auf den ersten Blick nichts andres zu sein scheint als eine Heldensage, wie andre Völker sie auch haben. Bei näherer Betrachtung zeigen sich auch hier die Wirkungen der Offenbarung Gottes. Simson ist keineswegs ein griechischer Herakles. Die Sage erzählt seine Thaten nicht, um ihn als einen Halbgott darzustellen. Er ist ein schon vor seiner Geburt erwähltes Organ Jhvhs, durch welches den Zwingherrn Israels großer Schaden zugefügt werden soll. Nicht in eigner Kraft, sondern durch die Kraft

des Geistes Gottes, verrichtet er seine Thaten; und der Geist Gottes erfaßt ihn je und je, weil er durch sein Nasiräatsgelübde zum Eigentum und Diener Jhvhs geweiht ist. Sobald er aufgehört hat, ein Nasiräer d. h. ein Gottgeweihter zu sein, — und dies geschah nach den Anschauungen des Gesetzes durch das Scheren seines Haupthaars — weicht die in ihm wirkende Gotteskraft von ihm und er ist fortan nicht stärker als gewöhnliche Menschen. Simson ist also ein Held im Dienste Gottes; und die großen Thaten, welche durch ihn geschehen, vollbringt nicht er sondern Gott durch ihn. Wo ist eine andre Heldensage zu finden, in welcher der Ruhm so ganz und gar nicht dem Helden, sondern Gott gegeben wird; in welcher wie hier das Bewußtsein ausgesprochen ist, daß auch der außerordentlichste Mensch nichts mehr auszurichten vermag, wenn er aufgehört hat, Gott anzugehören, und wenn darum Gott nicht mehr seine Stärke und Hilfe ist! Also selbst in dieser sonst so wenig theokratischen Sage macht sich doch noch der Einfluß der Offenbarung geltend.

Daß die vorderen Propheten auch noch für uns in der Zeit des Neuen Bundes von großer Bedeutung sind, ist selbstverständlich. Das NTl. Gottesreich ist ja geschichtlich aus dem ATl. hervorgewachsen; es hat darum auch der Entwicklungsgang des ATl. Gottesreichs und die in demselben gegebene thatsächliche Offenbarung Gottes und seines Reichsplanes auch innerhalb des NTl. Gottesreichs bleibende Bedeutung. Auf Grund ihrer heils- und offenbarungsgeschichtlichen Bedeutung sind die vorderen Propheten diejenigen Urkunden des A. T., aus welchen die christliche Gemeinde den Gang Gottes in der Leitung und Regierung seines Reiches kennen und verstehen lernt. Sie halten uns einen geschichtlichen Spiegel vor, in welchem wir folgende ewige Grundwahrheiten erkennen: Gott führt seinen Rat herrlich hinaus; sein Reich geht nimmermehr unter; auch seine Feinde müssen ihm als Werkzeug dienen; Gott läßt die Sünden seines Volkes nicht ungestraft. Sie gewähren uns eine Anleitung, die Geschichte der Vergangenheit und Gegenwart vom religiösen Standpunkt zu betrachten, Gott in der Geschichte zu finden. Es wäre wünschenswert, daß die vorderen Propheten von diesem Gesichtspunkt aus durch Predigt und Schrift für die Gemeinde nutzbar gemacht würden, da sie jetzt für die meisten Bibelleser ein unbenutzter, also auch — freilich ohne ihre Schuld — wertloser Bestandteil der Bibel sind. — Aber auch insofern nach

evangelischem Grundsatze das Verständnis der Schrift aus der Schrift selbst zu entnehmen ist, sind die vorderen Propheten ein wichtiger Bestandteil unseres Kanons. Aus ihnen, und besonders aus dem durch die Propheten über das theokratische Königtum verkündigten Gotteswort ist das rechte Verständnis der messianischen Weissagungen des A. T. zu gewinnen; und von dem rechten Verständnis dieser hängt wieder das Verständnis gar mancher Abschnitte auch des N. T., namentlich auch der NTl. Weissagungen ab.

Namenverzeichnis.

Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten des Bandes.

Abn Esra 18 ff. 146.
Adrian 17.
Aftrüc 148 f.
Auberlen 395. 473.
Auguſti 28. 434.
Auguſtin 17. 40.

Babor 27.
Bachmann 411 f.
Bandiſſin 162.
Bauer, Bruno 165.
Bauer, G. Lor. 27.
Baumgarten 40. 365.
Baur, Ferd. Chriſt. 8.
Baur, Guſt. 31.
Bernſtein 345.
Beroſus 52.
Bertheau 30. 164. 173. 180. 197. 212. 375. 390 ff. 400 f. 406. 411 f. 417. 445. 459.
Bertholdt 28. 309.
Bleek 9. 30. 38. 49. 107. 109. 147. 152 f. 155. 164. 169. 173. 177. 212 ff. 243. 267. 300. 309. 334. 388. 396. 410. 418. 422.
Böhmer 157. 267. 278.
Böttcher 30. 45. 419.
v. Bohlen 30. 151 ff. 165. 212. 309.
Bomberg 413. 435.
Boſſuet 24.
Bredenkamp 162.
Bretſchneider 61.
Budde 297 f.
Bunſen 180. 313. 337. 411.
Buxtorf 20 f. 60.

Calmet 467.
Calov 21.
Calvin 365.
Cappellus 21.
Carpzov 25.
Caſſiodor 18.
Celſus 16.
Clerikus 25. 147. 365. 383. 412. 434. 467.
Chryſoſtomus 59.
Cicero 56.
Colenſo 160.
Corrodi 149.
Credner 30.
Curtiß 164.
Cyrill v. Jeruſ. 413.

Dale 147
Dathe 22.
Delitzſch 80. 104 ff. 114. 117. 120 f. 130. 145. 154. 164. 215. 237. 344. 365.
Dietrich 52.
Dillmann 158. 162.
Diodor 57.
Drechsler 152. 165.

Eckermann 149.
Eichhorn 26. 149. 459.
Elias Lev. 18. 20.
Epiphanius 60. 65. 145.
Erdmann 434.
Eucherius v. Lyon 17.
Euſebius 413.
Eythym. Zig. 146.
Ewald 31. 45. 72. 124 f. 138. 145. 152. 155 ff. 166. 177. 180 ff. 263. 267. 300 ff. 308 f. 314. 375. 396. 406. 411. 419 f. 425. 451 f. 463 f.

Feſtus 116.
Franz Sixt. Sen. 19.
Fritzſche 61.
Fürſt 49. 62. 335. 377. 413.
Fulda 148. 150.

George 30. 151. 153. 158. 188. 212. 230.
Gerhard, Joh. 21. 241. 365.
Geſenius 30. 35. 39. 43. 382.
Gieſebrecht 162. 223. 276.
Goldziher 345.
Graf 31. 158 ff. 173 f. 182 ff. 212 ff. 246. 253. 267. 279 f. 314. 323 ff. 447. 457.
Gramberg 30. 149. 425.
Güte 27.

Hävernick 9. 33. 38 ff. 52. 61. 68. 102 ff. 114. 120 ff. 165. 242. 329. 369. 375. 381 f. 416 f. 455 ff.
Hartmann 30. 35. 45. 150.
Haſſe 148.
Heidegger 22.
Hengſtenberg 33. 47. 102. 105 ff. 117. 120 ff. 139. 165. 329. 381 f. 411.
Herbſt 33.
Herder 26. 381.
Herodot 53. 57.
Herzog 463.
Heſiod 57.
Hieron. 17. 40. 48. 61 f. 65 ff. 413.
Hilgenfeld 464.
Hitzig 31. 45. 55. 309. 452.
Hobbes 22. 146.
Hollenberg 163. 315. 379.
Holtzmann 8. 24.
Homer 56.
Horſt 162.
Hottinger 23.
Houbigant 396.
Hupfeld 5 ff. 30. 49. 156 ff. 188. 230. 289 ff. 303 ff. 321.

Jahn 27. 147. 452. 459.
Ideler 465.
Ilgen 28. 149. 156. 303.
Joh. Damask. 145.
Joſephus 51 f. 65. 68. 101. 107. 309. 335. 344. 411.
Iſaak b. Jaſ. 146.
Iſidor Hisp. 18.
Junilius 17.

Kamphauſen 30. 312. 466.
Karlſtadt 19. 146.
Kautzſch 49. 162.
Kayſer 145. 160 ff. 179. 184 ff. 197 ff. 212 ff. 230. 250. 254. 267. 280. 307.
Keil 9. 33. 43. 47. 68. 102 ff. 114. 120 ff. 165. 329. 342. 365. 369. 381 ff. 411 f. 420. 434. 452. 467.
Kiesling 45.
Kittel 162.
Kleinert 110 f. 163 f. 218. 234 ff. 314.
Klementin. Hom. 145.
Kloſtermann 164. 177. 183 ff. 198 ff. 222. 312.
Knobel 30. 120. 140. 154 f. 166. 170. 180 ff. 256. 262. 290. 299. 303. 358. 365. 383.
Konrad Pellic. 18.
König 165. 369.
Krey 464 f.
Kuenen 31. 160 f. 198.
Kurtz 80. 104 f. 124 ff. 139. 145. 154. 165. 342.

Lange 365.
v. Lengerke 30. 153. 267
Leusden 22.
Luther 13. 47. 64. 365.

Maier 146.
Marti 326 f.
Maſius 19. 146. 383.

Maurer 383. 412. 434.
Meier, E. 170.
Mercerus 365.
Merx 145. 159. 253.
Michaelis 27. 149.
Morinus 22.
Movers 30. 447. 457.
Müller, Otfr. 342.
Münster, Seb. 20.

Nachtigall 148.
Nikol. Lyr. 18.
Nitzsch 219. 273.
Nöldeke 49. 157 ff. 184 ff. 197 f. 222. 232. 250. 298. 307. 410 f.

Öhler 140.
Olshausen. 30. 54.
Onkelos 51 f.
Oppert 464.
Origenes 16. 68. 413.

Pareau 147.
Pausanias 57.
Peyrerius 146 f.
Pfeiffer 22.
Philo 68. 101. 335.
Pico v. Mir. 18.
du Pin 25.
Plautus 39.
Popper 158.
Ptolemäus 465.

Ranke 152. 165.
Raschi 68.
Raumer 139.
Reuchlin 18.
Reuß 5. 31. 160. 162. 212.
Riehm 99. 107 f. 141. 159. 164. 170. 197 f. 217. 226 ff. 239 ff. 250 ff. 267. 273 ff. 289. 298. 301. 311. 314. 332. 348. 406. 409 f. 434. 463. 467.
Rivet 20.
Rösch 412.
Rosenmüller 147. 152. 365. 383. 412.
Rothe 3. 335. 338.
Ruffinus 67.
Ryssel 164. 219. 273. 276.

Sanchuniathon 53.
Santes Pagn. 19.
Schlottmann 39.
Schmidt, Seb. 412. 434. 467.
Scholz 33.
Schrader 49. 157. 162. 290. 303.
Schröder 39. 365.
Schultz 97. 104 ff. 112 ff. 120 ff. 138 ff. 154. 365.
Semler 26.
Septuag. 64. 68. 413. 435.
Siegfried 146.
Simon, Rich. 23. 147.
Simson 31.
Smend 162. 164. 223. 243.
Sörensen 30.
Spanheim 25.
Spinoza 23. 146 f.
Stade 276. 345. 464.
Stähelin 150. 153. 253. 256. 267. 300. 375. 403. 425. 454.
Steinthal 409.
Stickel 37.
Studer 396. 401. 412.

Talmud 51. 59. 62 ff. 69. 101. 335. 369. 394. 413. 456.
Tertullian 59 f.
Thenius 30. 410 f. 425. 434. 452 f. 462 ff. 467.
Tholuck 335.
Tichonius 17.
Tuch 30. 72. 145. 267. 290. 309. 365.

Ullmann 343.
Umbreit 31.

Vaihinger 68. 157. 262. 267. 301. 314. 329.
Vater 28. 150. 365.
Vatke 30. 151. 153. 158. 210 ff. 221. 405.
Vitringa 147.
Volck 314.
Vossius 25.
Vulgata 63 f. 413. 435.

Walther 20.
Walton, Brian 22.
Wellhausen 32. 45. 61. 161 ff. 169 ff. 178. 181 ff. 202 ff. 239. 250 ff. 281 f. 286. 297 f. 303. 307. 320 ff. 337. 349. 393 ff. 422 ff. 434. 463 f.
Welte 33. 165.
Wessel 18.
de Wette 28. 38. 49. 66. 130. 151 ff. 329. 332. 337. 390. 425. 447. 456. 459.
Wichelhaus 52.
Winer 52.
Wüstenfeld 253.

Verzeichnis der besprochenen Bibelstellen.

Gen.

2, 4 ff.: S. 291 f.
3, 1: „ 341.
6, 1: „ 341 ff.
14, 14: „ 120.
19, 26: „ 344.
36, 31: „ 120.
37, ff.: „ 305.
49: „ 298 f.

Exod.

6, 2: S. 124.
15: „ 299. 347.
20, 1 ff.: „ 166 ff. 295.

Num.

3, 43: S. 264.
13 f.: „ 296.
16 f.: „ 296.
21, 14 f.: „ 251.
22 ff.: „ 308 ff.
32, 41: S. 121.
33: „ 248. 349.

Deut.

3, 11: S. 122.
5, 14 f.: „ 169.
19, 14: „ 122.
32: „ 123. 312.
33: „ 313.

Jos.

5, 1: S. 370.
10, 11 ff.: „ 381.

Richt.

5: S. 398.
15, 16 ff.: „ 408. 476.
18, 30: „ 393 ff.

1. Sam.

2, 1: S. 419.
9, 9: „ 430.
17: „ 420. 426 f. 432.

2. Sam.

21, 15 ff. S. 419 f.

1. Kön.

9, 8: S. 467.
13, 2: „ 466.

2. Kön.

13, 13: S. 461 f.

Jes.

36 ff: S. 449 f.

Jer.

7, 22: S. 331.
52: „ 451 f.

Hos.

8, 12: S. 330.
12, 4 f. „ 325. 333.

Druck von Fr. Richter in Leipzig.